DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi
ANUL XV, nr. 30, 2012

PORTA FIDEI
RE-PROPUNEREA CREDINȚEI ÎN MILENIUL AL III-LEA

Sapientia
Iaşi 2012

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuţeanu, nr. 6
RO - 700462 - IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.editurasapientia.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

EDITORIAL

Anul credinței (11 octombrie 2012 – 24 noiembrie 2013) constituie, fără îndoială, un moment special de har, menit să contribuie la redescoperirea, creşterea şi transmiterea credinţei, ca lumină şi busolă ce poate călăuzi omul pe drumul istoriei sale personale şi comunitare. În acelaşi timp, poate fi o ocazie potrivită de a ne reînnoi convingerile personale, de a regăsi sensul comuniunii ecleziale, de a consolida motivaţiile noastre religioase şi, mai ales, de a ne converti.

Pentru a putea realiza aceste deziderate, Sfântul Părinte papa Benedict al XVI-lea ne-a indicat o cale privilegiată prin Scrisoarea apostolică *Porta fidei,* prin care a proclamat *Anul credinței*. În acest document papa reaminteşte „exigenţa de a redescoperi drumul credinţei pentru a pune în lumină cu tot mai mare claritate bucuria şi entuziasmul reînnoit al întâlnirii cu Cristos" (Benedict al XVI-lea, *Porta fidei*, nr. 2).

În acest orizont, un instrument deosebit este *Catehismul Bisericii Catolice*, care prin structura sa prezintă dezvoltarea credinţei în raport cu marile teme ale vieții cotidiene, relevând că ceea ce este propus nu este o simplă teorie, ci întâlnirea cu o Persoană care trăieşte în Biserică. Papa accentuează că, „pentru a avea acces la o cunoaştere sistematică a conţinuturilor credinţei, toţi pot găsi în *Catehismul Bisericii Catolice* un ajutor preţios şi indispensabil. Catehismul constituie unul dintre roadele cele mai importante ale Conciliului al II-lea din Vatican". Ştim bine că anul acesta se împlinesc 50, respectiv 20 de ani de la cele două mari evenimente: deschiderea Conciliului al II-lea din Vatican şi publicarea *Catehismului Bisericii Catolice*.

Ținând cont de îndemnurile Sfântului Părinte din această scrisoare, de sugestiile episcopului nostru diecezan şi de celelalte circumstanțe deja amintite şi voind să fim în comuniune de credință şi trăire cu întreaga Biserică, ne-am propus să marcăm şi noi acest *An al credinței* prin câteva inițiative speciale, printre care şi acest simpozion. Titlul ales, „Transmiterea credinţei", nu este deloc întâmplător sau generalizant, ci se naşte din conştiinţa clară a Bisericii, aşa cum subliniază şi Sfântul Părinte în acelaşi document: „Conţinuturile esenţiale care de secole constituie patrimoniul tuturor credincioşilor au nevoie să fie confirmate, înţelese şi aprofundate în manieră mereu nouă, cu scopul de a da mărturie coerentă în condiţii diferite de cele din trecut" (Benedict al XVI-lea, *Porta fidei*, nr. 4).

Fiind într-o instituţie de formare a preoţilor, a viitorilor păstori şi teologi, trebuie să ținem seama de îndemnul făcut de Comisia Teologică Internaţională în mesajul transmis cu ocazia Anului credinţei: „Teologul lucrează pentru *a încultura* în inteligența umană, sub formele unei ştiințe autentice, conţinuturile inteligibile ale «credinţei, care a fost transmisă credincioşilor o dată pentru totdeauna» (*Iuda* 3). Însă el îndreaptă o atenție cu totul specială şi spre actul însuşi de a crede. Teologia tinde «să înțeleagă în mod mai profund nu numai conţinuturile credinţei, ci împreună cu acestea şi actul cu care decidem să ne încredințăm total lui Dumnezeu, în deplină libertate. De fapt, există o unitate profundă între actul cu care se crede şi conţinuturile cărora le dăm asentimentul nostru»" (Benedict al XVI-lea, *Porta fidei*, nr. 10).

Munca teologului, misiunea sa, este tocmai aceea de a tinde spre „o cunoaştere care generează, hrăneşte, apără şi întăreşte credinţa suprem salutară", ne spune sfântul Augustin (Augustin, *De Trinitate*, XIV, 1, 3). Aşadar, teologul, în colaborare responsabilă cu magisteriul, trebuie să-şi însuşească acele conţinuturi esenţiale şi tradiţionale din patrimoniul credinţei, să le pună în practică, dar, în acelaşi timp, are datoria de a crea un pod, o punte de legătură între ceea ce se găseşte în *izvoare*, în Sfânta Scriptură şi în tradiția Bisericii şi ceea ce reprezintă necesitățile, preocupările şi capacitatea de înțelegere a omului de astăzi.

Ca şi în celelalte domenii ale vieţii cotidiene, atunci când este vorba despre credinţă, se folosesc cuvinte, ne servim de un limbaj, dar, din păcate, acest limbaj este deseori considerat ca fiind închis, codificat, secret („ezoteric") pentru omul de astăzi, De aceea, ar fi bine să se țină cont de regula kantiană, căreia îi este supus orice limbaj: „Conceptele fără intuiţii sunt goale, intuiţiile fără concepte sunt oarbe". De fapt, problema limbajului credinţei şi pentru credinţă rezumă în sine majoritatea dificultăţilor pe care Biserica le întâlneşte astăzi. În acest sens, *transmiterea credinței* înseamnă, pe de o parte, a păstra şi a duce mai departe ceea ce am primit şi, pe de altă parte, a ajuta omul de astăzi să identifice acest depozit al credinţei şi să se poată bucura de el, descoperindu-i bogăţia şi frumuseţea.

Sperăm ca simpozionul de astăzi să fie încă o candelă care să ne lumineze drumul spre *porta fidei* şi, prin ea, spre întâlnirea cu Dumnezeu.

Lect. dr. pr. Benone Lucaci
Rectorul Institutului Teologic Romano-Catolic

ANNUNCIO DELLA FEDE E PASTORALE: L'EREDITÀ DEL VATICANO II

Prof. univ. dr. pr. Gilfredo MARENGO[1]

Rezumat: „În timpurile noastre, Duhul Sfânt a suscitat în Biserică un nou elan pentru vestirea evangheliei". Pornind de la aceste cuvinte ale Papei Benedict al XVI-lea, autorul articolului aduce în fața cititorului moştenirea Conciliului al II-lea din Vatican în proclamarea veştii cele bune şi în pastorală, realizarea învățăturii căruia reprezintă firul roşu ce caracterizează cei 50 de ani de la deschiderea lui. Pentru început, autorul evidențiază o serie de dificultăți ce reies din noutatea adusă de Conciliul al II-lea din Vatican, la care se adaugă percepția Conciliului drept izvor de incertitudini. În continuare, se realizează individualizarea unui proces care să ajute la depăşirea acestor dificultăți, recunoscându-se la ceea ce H. Urs von Balthasar numea „dărâmarea bastioanelor". Acestui fenomen i se opune, în perioada de jumătate de secol, „reconstrucția bastioanelor". După ce face un bilanț sumar al raportului dintre teologie şi conciliu, Gilfredo Marengo face referință la registrul „experienței" în procesul de receptare a Conciliului al II-lea din Vatican, oferind un parcurs care să deschidă posibilitatea de a depăşi opoziția dintre eveniment şi text în această receptare.
Cuvinte-cheie: Biserică, moştenire, Conciliul al II-lea din Vatican, pastorală, teologie, opoziție, eveniment, „dărâmarea bastioanelor", experiență.

Summary: In our times, the Holy Spirit sparked in the Church a new force in order to proclaim the Gospel. Starting from these words of Pope Benedict the XVIth, the author of this article brings in front of the reader the legacy of the Second Council form Vatican, for pastoral this means the proclamation of the Gospel, and realizing a teaching, which represents the key of lecture, which describes the 50 years from the opening of the Council. For starters, the author highlights a series of difficulties which grow out from the new things which the Second Council from Vatican brought, plus the perception of the Council as a spring of uncertainties. Further on a process of individualization is tried on, which wants to overcome the difficulties, recognizing what H. Urs von Balthazar called the "tearing down the bastions". This phenomenon is overtaken by over a half of century of "reconstruction of the bastions". After a short balance of trade of the relation between the theology and the council, Gilfredo Marengo appeals to "experience" in his process of understanding the Second Council from Vatican, offering a way, which will open the possibility of overcoming, in this acceptance, the opposition between the event and the text.
Keywords: Church, legacy, The Second council from Vatican, pastoral, theology, opposition, event, "tearing down the bastions", experience.

[1] Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma (Italia), email: gmarengo@libero.it

> „Anche nei nostri tempi lo Spirito Santo ha suscitato nella Chiesa un nuovo slancio per annunciare la buona notizia, un dinamismo spirituale e pastorale che ha trovato la sua espressione più universale e il suo impulso più autorevole nel Concilio Ecumenico Vaticano II”[2].

Queste parole, pronunciate dal Santo Padre, nell’omelia della celebrazione con la quale si è iniziato il Sinodo dei Vescovi dedicata al tema della „nuova evangelizzazione” segnalano, insieme alla contestuale proclamazione dell’Anno della Fede, la speciale enfasi che si deve dare alla ricorrenza del cinquantesimo anniversario dell’apertura del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962). Queste circostanze invitano ad una rinnovata attenzione al magistero conciliare e ad una verifica della sua adeguata recezione, ben sapendo che esso resta un’ineludibile pietra di paragone del cammino ecclesiale e custodisce in sé una fecondità, non del tutto compiutamente espressa.

La piena realizzazione degli insegnamenti conciliari rappresenta un singolare *fil rouge* della vita della Chiesa di questo mezzo secolo. Può avere una qualche utilità riflettere su taluni tratti della modalità con la quale la compagine ecclesiale si avvicina a questo particolare anniversario, tratti che – naturalmente – risentono del complesso percorso di recezione fin qui realizzato.

Nessuno può dubitare che il Vaticano II sia stato *„un grande evento, un’indimenticabile esperienza”*[3] e, per questo motivo, individui un punto di non ritorno del cammino della Chiesa cattolica. Resta il fatto che, da anni, una lunga e intricata polemica intorno all’opportunità di qualificarlo proprio come *evento* collabora – al di là delle intenzioni di quanti la agitano – a proiettare uno strano cono d’ombra e di sospetto su questa ovvia e doverosa acquisizione[4]. Prima di ogni opportuna risoluzione del dibattito nell’ambito della storiografia conciliare, è auspicabile che le istanze implicate in questa discussione non abbiano l’esito deprecabile di rendere meno immediata la consapevolezza della singolarità del Concilio. Certamente

---

[2] Benedetto XVI, „Omelia alla Santa Messa per l’apertura del Sinodo dei Vescovi, Basilica di S. Pietro (7 ottobre 2012), *Osservatore Romano*, 7 ottobre 2012.

[3] Giovanni Paolo II, *Alzatevi, andiamo*, Mondadori 2004, 133.

[4] Cf. A. Melloni – G. Ruggieri, ed., *Chi ha paura del Vaticano II*, Carocci, Roma 2009; A. Marchetto, *Il concilio ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005. Sullo sfondo sta, com’è noto, il dibattito intorno alla Storia del Concilio Vaticano II, curata da G. Alberigo, cf. M. Faggioli, „Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2000-2002)”, *Cristianesimo nella storia* 24 (2/2003) 335-360; Idem, „Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2002-2005)”, *Cristianesimo nella storia* 26 (3/2005) 743-767; „Council Vatican II. Bibliographical Overview 2005-2007”, *Cristianesimo nella storia* 29 (2/2008) 567-610; „Council Vatican II. Bibliographical Overview 2007-2010”, *Cristianesimo nella storia* 32 (2/2011) 755-791.

non si può giungere ad una lettura che ne esasperi il profilo di una astratta „discontinuità". Allo stesso tempo l'attenzione ad evitare simili squilibri non può mettere la sordina al profilo di obiettiva novità del Vaticano II, ben attestato nelle intenzioni di chi lo convocò, ne fu protagonista e ne ha guidato fin ad oggi la progressiva penetrazione nel tessuto vivo del corpo ecclesiale. In caso contrario, la *vis* polemica condurrebbe a „gettare il bambino insieme all'acqua sporca". La conseguenza sarebbe immaginare e legittimare un Concilio come avrebbe dovuto essere, e non di cercare di immedesimarsi in quanto di fatto è stato e ha realizzato nella vita della Chiesa. Sia detto per inciso: stupisce che, in molti casi, l'ormai citatissimo discorso di Benedetto XVI alla Curia romana del 22 dicembre del 2005, venga presentato secondo il rigido schema „discontinuità-continuità", quando invece il testo oppone un'ermeneutica „*della discontinuità e della rottura*" ad una „*della riforma*", nel contesto „*del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino*"[5]. L'accento sulla riforma e sul rinnovamento ribadisce il portato di novità rappresentato dal Concilio, mentre il registro della *continuità* appare direttamente riferito alla permanenza teologica e storica del soggetto-Chiesa e, solo in maniera pretestuosa, potrebbe essere invocato per sottostimare le peculiari istanza di riforma e rinnovamento presenti del magistero del Vaticano II[6].

[5] BENEDETTO XVI, „Alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, 22 dicembre 2005", in IDEM, *Insegnamenti*, 1 (2005), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 1026.

[6] È singolare che non sia stata prestata la dovuta attenzione a quanto lo stesso Pontefice scrisse nel 2008: „mi pare doveroso anche ricordare che il Concilio scaturì dal grande cuore del Papa Giovanni XXIII, del quale ricordiamo proprio oggi, 28 ottobre, il cinquantesimo anniversario di elezione alla Cattedra di Pietro. Ho detto che il Concilio è scaturito dal cuore di Giovanni XXIII, ma più esatto sarebbe dire che esso ultimamente, come tutti i grandi avvenimenti della storia della Chiesa, scaturì dal cuore di Dio, dalla sua volontà salvifica: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in Lui non muoia ma abbia la vita eterna» (*Gv* 3,16). Rendere accessibile all'uomo di oggi la salvezza divina fu per Papa Giovanni il motivo fondamentale della convocazione del Concilio e fu questa la prospettiva con la quale i Padri hanno lavorato. Proprio per questo «i documenti conciliari – come ho ricordato il 20 aprile 2005, all'indomani della mia elezione a Pontefice – con il passare degli anni non hanno perso di attualità», ma anzi si rivelano «particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata» [...] Noi tutti siamo davvero debitori di questo straordinario evento ecclesiale. La molteplice eredità dottrinale che ritroviamo nelle sue Costituzioni dogmatiche, nelle Dichiarazioni e nei Decreti, ci stimola tuttora ad approfondire la Parola del Signore per applicarla all'oggi della Chiesa, tenendo ben presenti le numerose necessità degli uomini e delle donne del mondo contemporaneo, estremamente bisognoso di conoscere e sperimentare la luce della speranza cristiana" (BENEDETTO XVI, „Lettera in occasione del

A questa prima serie di difficoltà si aggiunge una certa, diffusa percezione del Concilio come fonte di problemi e di incertezze: un elemento che sembra porre in secondo piano i fattori di rinnovamento realizzati positivamente in molti aspetti della vita ecclesiale.

In particolare si possono ricordare le discussioni e contestazioni suscitate dagli insegnamenti proposti da *Sacrosanctum concilium,* soprattutto a proposito della riforma liturgica che ne è seguita[7], e da *Gaudium et spes*, significativamente le costituzioni che aprono e chiudono l'arco temporale del testi promulgati dal Vaticano II[8]. Sebbene in modo non esclusivo,

---

Convegno Internazionale sul tema «Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II, 28 ottobre 2008»", in Z. Kijas – A. Dobrzyński, ed., *Cristo Chiesa Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e Studio del Pontificato, Roma 28-30 ottobre 2008, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 15-16.

[7] Cf. H. Schmidt, *La Costituzione della Sacra Liturgia. Testo, Genesi, Commento, Documentazione*, Herder, Roma 1966; R. Kaczynski, ed., *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, I-III, Marietti, Torino 1976-1997; P. Prétot, „La constitution sur la liturgie: une herméneutique de la tradition liturgique", in P. Bordeyne – L. Villemin, ed., *Vatican II et la théologie*, Cerf, Paris 2006, 22-34; Iddem, „I 50 anni del Vaticano II. Un invito a rileggere *Sacrosanctum concilium*", in P. Chenaux – N. Bauquet, ed., *Rileggere il Concilio*, Lateran University Press, Roma 2012, 41-64.

[8] Cf. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale «Gaudium ed Spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000; J. Ratzinger, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II*, trad. it., Queriniana, Brescia 1967, 109-113; G. Colombo, „La teologia della *Gaudium et Spes* e l'esercizio del magistero ecclesiastico", in Idem, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303, 281-284; A. Scola, „«Gaudium et spes»: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità", in R. Fisichella, ed., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114; J. A. Komonchak, „Le valutazioni sulla *Gaudium et Spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger", in J. Doré – A. Melloni, ed., *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 115-153; G. Ruggieri, „Delusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese", in *Ibidem*, 193-224; V. De Cicco – A. Scarano, „La recezione della *Gaudium et Spes*", in *Asprenas* 50 (2003) 135-170; M. Vergottini – G. Turbanti – F. Scanziani – D. Tettamanzi, *40 anni dalla „Gaudium et spes". Un'eredità da onorare, In dialogo*, Milano 2005; G. Colzani, „A quarant'anni dalla *Gaudium et spes*. La legge di ogni evangelizzazione", *Rivista di Scienze Religiose* 19 (2005) 437-468; P. Gomarasca, „La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo. Nuovi scenari a quarant'anni dalla *Gaudium et Spes*", *Ibidem*, 421-426; „Futuro mancato di un documento rivoluzionario? A quarant'anni dalla Gaudium et Spes, num. monografico", *Salesianum* 68 (3/2006) 421-546; J. Joblin, „L'Église dans le monde. Actualité de la constitution pastorale «Gaudium et spes»", *Gregorianum* 87 (2006) 580-596; „A quarant'anni dalla *Gaudium et spes*" (a cura di G. Trentin), num. monografico, *Studia Patavina* 53 (3/2006) 37-106; G. Trabucco – M. Vergottini, „Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia", in G. Angelini – S. Macchi, ed., *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte* (Lectio 7), Glossa, Milano 2008, 297-377; G. Jobin, „«Gaudium et spes» dans le monde-«vécu» de ce temps: réflexions èpistémologique sul

intorno a questi documenti si sono condensate le più forti obiezioni e riserve. Sono noti i rifiuti della riforma liturgica scaturita dal Concilio e gli obiettivi squilibri che si sono presentati nel percorso della sua attuazione[9]. D'altra parte la maggior parte dei fedeli ha percepito l'esito del Concilio proprio nei cambiamenti della vita liturgica della Chiesa: il permanere di forti resistenze e obiettive fatiche non può non avere riflessi nel modo con cui molti cristiani guardano ai frutti della stagione conciliare.

Non meno vivaci sono le riserve elevate alla modalità con la quale il Vaticano II ha inteso trattare la presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Diversi hanno segnalato un atteggiamento forse troppo ottimistico, smentito dalla temperie storica seguita agli anni Sessanta: ad esso si dovrebbe imputare una certa fragilità con la quale le comunità cristiane si sono rapportate alle grandi narrazioni ideologiche del Novecento e al complesso travaglio che attraversa questo primo decennio del Terzo millennio.

Ad un paragone con la *modernità* realizzato dal Concilio in maniera non del tutto soddisfacente, si aggiungerebbe la fatica a ritrovare nei suoi insegnamenti gli strumenti adeguati per un confronto fecondo con il complesso e sfuggente *post-moderno*.

Certamente non si devono dimenticare altri ambiti del magistero conciliare su cui ancora ferve acuto il dibattito: basti pensare alla dottrina sulla collegialità presente in *Lumen gentium* e alle problematiche sottese agli insegnamenti proposti da *Dignitatis humanae* e *Unitatis redintegratio*. D'altra parte la vita liturgica e il rapporto Chiesa-mondo evocano immediatamente i due grandi assi sui quali i Padri conciliari scelsero di orientare tutti i loro lavori, secondo il noto schema „Chiesa *ad intra* – Chiesa *ad extra*". Per questi motivi si può dire che il diffuso sentimento di difficoltà si alimenta dei problemi connessi alla recezione di *Sacrosanctum concilium* e di *Gaudium et spes*, ma alla fine registra un atteggiamento che si rivolge a tutto la realtà del Vaticano II.

A fronte di queste elementi di difficoltà, si tratta di individuare un percorso che collabori a superarle e, soprattutto, accompagni la vita delle

l'hermeneutique de la costitution pastorale", in Bordeyne et *Villemin*, *Vatican II*...cit., 177-201; G. Marengo, „Gaudium et spes: la pastoralità alla prova", in Chenaux – Bauquet, *Rileggere*...cit., 249-293.

[9] L'episodio più significativo è legato a M. Lefebvre (1905-1991). Una preziosa sintesi delle vicende legate alla sua messa in discussione del Vaticano II è offerta da G. Routhier, „Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia I", *La Rivista del Clero Italiano* 91/11 (2011) 744-757, con un'ampia documentazione bibliografica. Si vedano anche N. Senèze, *La crise intégriste. Vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre*, Bayard, Paris 2008 e B. Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre. Une vie*, Clovis, Suresnes 2002.

comunità cristiane a ritrovare i modi adeguati per porsi in piena sintonia con il Concilio e approfittare della circostanza del suo cinquantenario per impegnarsi fattivamente ad una più energica recezione.

Da questo punto di vista, è utile ricordare che la fisionomia di novità del Vaticano II venne sinteticamente indicata attraverso l'uso delle categorie di *pastoralità*, *aggiornamento* e *segni dei tempi*, poste al centro dell'attenzione da Giovanni XXIII e che Paolo VI assunse fattivamente, introducendo lo specifico accento del *dialogo*. Nel loro complesso esse convergono a isolare come intento primario del Concilio un radicale ripensamento della modalità con la quale la Chiesa si deve rapportare al mondo e alla società ad essa contemporanea[10].

La traiettoria assegnata al Concilio sembrava riprendere l'acuta provocazione che negli anni cinquanta H. U. von Balthasar aveva espresso con la cifra „*Abbattere i bastioni*"[11]. Difficile non ritrovare nei densi anni di lavori conciliari la centralità di questa intenzione, talvolta assunta con vivo entusiasmo, in altri casi duramente contestata, eppure alla fine faticosamente perseguita.

C'è da domandarsi se questo tipo di sensibilità sia ancora in grado di trovare echi fruttuosi nel tessuto delle comunità cristiane. Non di rado oggi quegli accenti sono sentiti talvolta come superati, forse ammirati, ma distanti dal contesto attuale.

In primo luogo le fatiche vissute dalla Chiesa post-conciliari sono state in varia misura addebitate proprio a quell'atteggiamento di apertura dialogica che ha contraddistinto la stagione del Vaticano II. Talvolta si auspica una certa presa di distanza da quella sensibilità, affinché, così procedendo, la comunità ecclesiale possa ritrovare le ragioni e le capacità per un efficace superamento degli elementi di crisi che ne segnano la vita. Volendo esasperare i termini, parrebbe che oggi la Chiesa debba essere più preoccupata di curare la sua vita interna, la sua identità, più attenta ad una cura di sé che ad impegnarsi nel complesso agone col mondo che la circonda.

Nello stesso tempo non si può dimenticare che il *mondo contemporaneo* in questi cinquantanni è profondamente mutato. Nella sua complessità, spesso tragica, esso non sembra avere recepito la volontà dialogica dei cristiani, anzi pare muoversi in direzioni che accentuano il suo profilo di distanza, quando non di esplicita conflittualità con il sentire cristiano.

---

[10] Cf. MARENGO, „Gaudium et spes...".

[11] H. U. VON BALTHASAR, *Abbattere i bastioni*, trad. it., Borla, Roma 1966 (I ed. ted.: Johannes Verlag, Einsiedeln 1952). L'attualità di questa prospettiva venne ricordata negli anni del post-concilio come un „dovere pressante", cf. J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matérieux*, trad. fr., Tequi, Paris 1985, 437.

Non mancano accenti di aperta ostilità e, soprattutto, di intolleranza ogni qual volta la Chiesa si ponga fuori dai confini di uno stucchevole *politically correct* e non abbia paura di ricordare la singolare pretesa salvifica del Suo Signore.

Non è azzardato ritenere che l'insieme di questi elementi possa favorire, talora inconsapevolmente, un tragitto che veda inevitabile *rialzare i bastioni*: la capacità pervasiva di una mentalità mondana anche nel tessuto ecclesiale, l'acuta difficoltà a comprendere bene i termini di un indubitabile travaglio di civiltà, sotto gli occhi di tutti, smarrimento e fragilità interne alle comunità cristiane: questi sono elementi che sembrano sospingere in tale direzione. Il diffondersi, spesso con successo, di forti spunti di polemica "anti-moderna" in taluni settori ecclesiali si presenta come un sintomo di un certo rilievo. Non è raro rintracciare l'auspicio che – come nel passato – si privilegi soprattutto una rigorosa, e dottrinalmente ineccepibile, presa di distanza dagli errori del *mondo*; ad essa dovrebbe seguire una serie (altrettanto rigorosa) di indicazioni operative ed etiche allo scopo di preservare il popolo dei fedeli da ogni contaminazione mondana, per custodirli in una pratica di vita moralmente virtuosa.

Di fronte a questo complesso panorama, proprio la celebrazione del 50° anniversario del Vaticano II può favorire un passo in avanti, nella misura in cui sarà vissuta secondo il profilo della memoria cristiana. Giovanni Paolo II, celebrando il Sinodo straordinario in occasione dei primi vent'anni trascorsi dalla conclusione dei lavori conciliari, lo presentava come occasione di „*memoria viva*" dell'evento conciliare: qui indicava una prospettiva di metodo ancora oggi di promettente fecondità.

Essa permette di evitare il pericolo di isolare nel passato quella fondamentale assise ecclesiale, consegnandolo al gioco, talvolta un poco sterile ed autoreferenziale, del conflitto delle interpretazioni degli specialisti (teologi e storici). Sebbene le energie profuse in questi cinquant'anni siano state notevoli e abbiamo prodotto frutti di non poco valore, le significative difficoltà, fin qui appena accennate, pongono un interrogativo sulla qualità del percorso ricettivo e dei suoi attori principali, soprattutto la ricerca storica e l'elaborazione teologico-sistematica.

Un sommario bilancio del rapporto tra teologia e Concilio[12], a più di quarant'anni dalla conclusione dei suoi lavori, può essere dunque abbozzato nei termini seguenti.

---

[12] Tra gli altri si vedano G. Colombo, „La teologia al concilio", *Teologia* 27 (2002) 383-389; G. Trabucco-Vergottini, „Il concilio...", 298; E. Fouilloux, „Du rôle des théologiens au début de Vatican II: un point de vue romain", in A. Melloni – D. Menozzi, ed., *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, (Testi e ricerche di scienze religiose 18), Bologna. Il Mulino, 1996, 279-311.

Certamente la teologia, facendo il suo mestiere, si è abbeverata, in molti modi, al magistero del Vaticano II e ne ha ricavato grandi benefici. Meno convincente appare lo sforzo compiuto nella prospettiva di una diretta ermeneutica dei testi conciliari, come utile collaborazione al più ampio processo di recezione del concilio stesso.

Proprio perché il processo di recezione è di più di una buona interpretazione dei testi conciliari, c'è da chiedersi se sia giusto aspettarsi tutto dalla teologia e dalla sua capacità interpretativa dei testi conciliari o se, proprio la peculiarità del processo recettivo di un concilio, chieda un approccio nutrito da una rigorosa riflessione teologica, eppure sostenuto da elementi e prospettive di lettura che non sono, di per se stessi, pertinenti solamente alla riflessione teologica in quanto tale[13].

Emergerebbe allora l'esigenza di individuare un profilo di interlocutore del Concilio non coincidente con quello teologico e capace di farsi carico in maniera più adeguata dell'impresa della sua recezione[14].

Per queste ragioni si può osservare che appaiono poco convincenti entrambe le posizioni: quella di imputare alla teologia i limiti e le debolezze della recezione del Vaticano II e quella di attendere solo da una migliore e più raffinata ermeneutica teologica la possibilità che tale recezione si realizzi in modo soddisfacente.

Se si passa invece a esaminare sinteticamente gli esiti della ricerca storica non si può eludere un interrogativo di carattere metodologico: la valutazione della fedeltà del compito affidato al Vaticano II dal suo iniziatore (un concilio pastorale e di aggiornamento della vita ecclesiale) è nella disponibilità dello storico, in quanto tale?[15].

---

[13] Preziosa la notazione di G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2007, 117, dove osserva la fatica fatta dai teologi a mettersi in sintonia con l'evento e l'esperienza conciliare presa nella sua integralità. In merito, pure interessanti i rilievi di L. Villemin, „L'herméneutique de Vatican II: enjeux d'avenir", in P. Bordeyne – L. Villemin, *Vatican II*..., 247-262.

[14] Sul tema dei recettori, cf. Ph. Chenaux, „Les agents de la réception du Vatican II: méthodologie er orientations des recherches", *Annuarium Historiae Conciliorum* 33 (2001) 426-436.

[15] „La valutazione del concilio rappresenta un differente livello di coinvolgimento esistenziale dello storico nel suo progettoe le differenze complessive in tale livello non saranno appianate con gli stessi criteri con i quali lo storico cerca di stabilire «ciò che realmente è accaduto al Vaticano II». Sarebbe eccessivo aspettarsi che la sola storia fosse sufficiente per superare quelle differenze, che hanno altre cause e richiedono altre soluzioni", J. Komonchak, „Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento", in M.T. Fattori – A. Melloni, ed., *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 438. Nella stessa direzione si muove chi osserva che „lo storico può mettere in fila, in questa fine di pontificato di Giovanni Paolo II, argomenti tanto a sostegno della tesi del cambiamento quanto a sostegno della tesi della continuità, in relazione al pre-Vaticano II

La minuziosa ricostruzione documentaria dei lavori dell'assemblea conciliare, il processo evolutivo della redazione dei documenti[16], bastano a sancire la fedeltà del Concilio allo scopo assegnato? Non è evidentemente in questione la plausibilità di una rigorosa analisi storiografica di un fatto così rilevante nella vita della Chiesa e del mondo, anzi una tale impresa va riconosciuta come preziosa e di singolare valore per una migliore comprensione, e quindi recezione dello stesso Concilio.

Nello stesso tempo le diverse proposte di cui disponiamo, sebbene di impostazioni diverse, veicolano una peculiare interpretazione del Concilio elaborata in un orizzonte dichiaratamente storiografico, ma di fatto portatrice di una lettura e di un giudizio che ne supera l'orizzonte, volendo rappresentarne una convincente rilettura, proprio perché storicamente e scientificamente garantita. Essa si dilata, problematicamente, a tutta la vita della Chiesa a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, fino al presente e, addirittura sembra pretendere di ipotecarne un necessario futuro sviluppo[17].

Non è in questione che ogni impresa storiografica, proprio in quanto tale, sfondi lo schermo di una "mitica" oggettività di un sapere riducibile ad una rigorosa collezione di documenti del passato[18]. Né si deve *a priori* negare allo storico di professione di esprimere, anche attraverso il suo lavoro scientifico, la preferenza per l'una o l'altra possibile interpretazione di un evento studiato. Infine, non è sorprendente che chi dedica energie e studio alla ricostruzione di un importante fatto della Chiesa, guardi con passione a tale fatto e in questo sguardo rifletta le sue preoccupazioni, le sue attese, i suoi timori, le speranze che lo animano, guardando ad una realtà alla quale egli appartiene e che sente come propria.

Semmai, se delle riserve si debbono elevare, esse attengono alla curvatura che riceve il giudizio complessivo sul Vaticano II. In essa appare preminente l'intenzione di legittimare, attraverso un uso raffinato degli strumenti della ricerca documentaria, una chiave ermeneutica di quell'avvenimento con un profilo molto accentuato che sembra più interessata a quello

---

ma, a dispetto di tutte le precauzione prese, la risultante di queste indicazioni contraddittorie rischia di conservare una connotazione ideologica", É. Fouilloux, „La categoria di evento nella storiografia francese recente", *Ibidem*, 62.

[16] Sui limiti di un'ermeneutica dei testi fondata esclusivamente sulla storia della loro redazione, si veda G. Routhier, *Il Concilio*..., 274-285.

[17] In questa direzione si muove l'uso della categoria di „transizione epocale" proposta in G. Alberigo, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009, 765-849.

[18] Cf. H.I. Marrou, *La conoscenza storica*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1962 (or. fr. 1954); nel merito della storiografia del Vaticano II, utili le osservazioni di J. Komonchak, „Riflessioni...", 429-438.

che il Concilio avrebbe potuto/dovuto essere, piuttosto che favorire una comprensione di quello che è stato.

Taluni limiti dell'approccio storiografico al Vaticano II sembrano in sintonia con alcuni di quelli messi in luce, considerando lo sforzo interpretativo più strettamente teologico.

In entrambi i casi emerge una certa difficoltà a mettere a fuoco adeguatamente il peso specifico e l'esatta fisionomia da riconoscersi all'indole pastorale del Concilio. Sebbene per ragioni differenti, questi appare l'elemento più problematico delle due modalità di interpretazione e recezione del Vaticano II prese in esame. Di conseguenza, riemerge con forza ancora maggiore l'interrogativo sulla fisionomia di un soggetto veramente adeguato a farsi carico della sua recezione.

È alla luce di queste difficoltà che appare promettente ricollocarsi di fronte all'invito a „fare memoria", poiché qui si può propiziare un cammino di immedesimazione a cui il soggetto ecclesiale oggi viene singolarmente provocato: è da ritenere che solo una *memoria viva* sia in grado di favorire un'equilibrata e compiuta recezione del Vaticano II. La presente circostanza storica porta in sé l'invito a ridecidersi per l'adesione al magistero conciliare, accogliendolo nella sua integralità e originalità: un atto solenne di testimonianza alla fede cristiana, attraversato in modo tutto speciale da un impeto missionario e da un sguardo appassionato al dramma dell'umana esistenza.

Tale cammino si colloca in un orizzonte segnato da una polarità: è impossibile guardare al Concilio astraendo dal complesso, spesso faticoso, percorso di recezione sviluppatosi in questo primo cinquantennio. Contemporaneamente, la fisionomia del presente della vita ecclesiale è incomprensibile, se si prescinde dai fondamentali elementi di rinnovamento accaduti proprio per l'influsso fecondo del magistero conciliare.

Nello spazio aperto da questa polarità sta, a mio parere, una grande occasione di ripresa e rigenerazione della vita delle comunità cristiane. Nel flusso vivo della tradizione ecclesiale (che certamente non si è fermata al 1962), si offre ai cristiani del nostro tempo una preziosa occasione per abbracciare con pacato realismo il cammino, talvolta faticosa, compiuto fino al presente: riscoprire con intelligente passione la singolare testimonianza del Vaticano II; ritrovare nei suoi insegnamenti una „*sicura bussola*"[19] che

---

[19] GIOVANNI PAOLO II, *Testamento*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005; significativamente citato dal Suo Successore agli inizi del pontificato: „Giustamente il Papa Giovanni Paolo II ha indicato il Concilio quale «bussola» con cui orientarsi nel vasto oceano del terzo millennio (cf. Lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 57-58). Anche nel suo Testamento spirituale egli annotava: «Sono convinto che ancora a lungo sarà dato alle nuove generazioni di attingere alle ricchezze che questo Concilio del XX secolo ci ha elargito» (17.III.2000).

guidi il cammino della Chiesa sulla rotta di un sempre maggiore ascolto della voce dello Spirito per una piena adesione alla propria missione apostolica.

In questa direzione è possibile avanzare la tesi che il registro dell'*esperienza* sia chiamato a rappresentare una categoria forte nel processo di recezione del Vaticano II. Essa va sicuramente oltre un semplice orizzonte biografico e memorialistico e può aiutare a mettere in luce una interessante prospettiva sintetica, capace di mantenere una forte enfasi sulla prerogativa di evento, da riconoscere al Vaticano II[20], anche se in un terreno assai distante dall'accezione con la quale tale categoria è utilizzata in alcuni approcci storiografici contemporanei. L'elemento discriminante è il superamento di una dannosa opposizione tra continuità e rottura, giacché l'elemento qualificante il contenuto della nozione di evento viene assunto proprio nell'orizzonte più vasto (e meno ideologico) dell'esperienza.

Il piano dell'esperienza si propone, infatti, di mostrare alla vita della Chiesa l'esigenza che quanto accaduto nel concilio, nella sua eccezionalità, possa e debba riaccadere come rinnovata consapevolezza della verità della propria identità cristiana, della quale il Concilio ha saputo segnalare i fondamentali punti di paragone e un metodo di affronto.

L'attenzione si fissa non su un progetto da eseguire, ma sulle condizioni di possibilità per le quali il rinnovamento propiziato dal Vaticano II possa proseguire e si incrementi, tenendo conto che in questione è la soggettività del singolo cristiano e, derivatamente, di tutto il corpo ecclesiale.

Lo sguardo è sempre dall'interno dell'appartenenza ecclesiale e, come tale, custodito dal rischio di stabilire indebite fratture (tra una Chiesa prima e dopo), senza - per questo - sottostimare la forte carica innovativa e rinnovatrice propria del Vaticano II.

Anch'io, pertanto, nell'accingermi al servizio che è proprio del Successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei Predecessori e in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa. Ricorrerà proprio quest'anno il 40mo anniversario della conclusione dell'Assise conciliare (8 dicembre 1965). Col passare degli anni, i Documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano anzi particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata", Benedetto XVI, „Primo messaggio al termine della concelebrazione eucaristica con i Cardinali elettori in Cappella Sistina", in Idem, *Insegnamenti*..., 9-10. Nella stessa prospettiva si pone anche la Lettera apostolica in forma di Motu proprio *Porta Fidei* con la quale si indice l'Anno della Fede, 11 ottobre 2011, nn. 4-5, in *A.S.S.* 103 (2011) 724-725.

[20] Su questo piano si era mosso già Y. Congar, „Regard sur le concile Vatican II", in Idem, *Le concile de Vatican II. Son église peuple de Dieu et corps du Christ*, (Théologie historique 71), Beauchesne, Paris 1984, 53.

Questo percorso apre, poi, la possibilità di superare pacatamente l'opposizione tra evento e testo, nell'approccio al Concilio[21]. Innanzitutto non si può negare un profilo di reciprocità che li connette: difficile dare ragione della qualità dei testi prodotti dal Concilio, dimenticando quello che esso fu, come singolare esperienza di vita e di Chiesa, per la vita di quanti ne furono protagonisti. Sarebbe, viceversa, colpevole astrazione voler mettere a fuoco la singolarità storica di quei quattro anni di assemblea conciliare, lasciando cadere la necessaria mediazione dei testi che il Vaticano II ha riconosciuto come definitivamente espressivi del proprio lavoro e della propria riflessione.

---

[21] In proposito G. ROUTHIER, *Il concilio*..., 114 e A. SCOLA, „Un'adeguata ermeneutica conciliare", *Il Regno-Documenti* 17 (2012) 538-549.

RACCOGLIERE L'EREDITÀ DEL CONCILIO A 50 ANNI DALLA SUA CELEBRAZIONE: UN CASO PARTICOLARE IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO. UNA LETTURA TEOLOGICO-PASTORALE

Prof. univ. dr. pr. Nicola REALI[1]

Rezumat: În articolul de față, Nicola Reali propune o lectură teologico-pastorală a unui caz particular din moştenirea Conciliului al II-lea din Vatican, şi anume a sacramentului Căsătoriei. Pentru început, autorul propune o perspectivă asupra teologiei matrimoniale înainte de conciliu, cu referință specială la Codul de drept canonic din 1917. Apoi propune o lectură paralelă între sacramentul Căsătoriei şi misterul Bisericii, făcând apel la două dintre cele mai importante documente conciliare: constituțiile „Sacrosantum Concilium" şi „Lumen Gentium", primul reformând liturgia, al doilea propunând o nouă viziune asupra Bisericii. Sacramentul Căsătoriei, prezentat în aceste documente, este văzut ca simbol al iubirii dintre Cristos şi Biserică, iar familia ca o „Biserică domestică", iar într-o altă constituție conciliară – „Gaudium et spes" –, ca un rezltat al unei alegeri de iubire, fapt care duce la renunțarea la categoria de contract şi a subordonării scopurilor.
Cuvinte-cheie: Conciliu, liturgie, sacramentul Căsătoriei, constituția „Sacrosanctum concilium", constituția „Lumen Gentium", Constituția „Gaudium et spes", reforma, iubire, familie, contract.

Summary: In this article, Nicola Reali proposes a pastoral-theological lecture of a particular case from the legacy of the Second Council from Vatican, meaning the Sacrament of the Matrimony. For starters, the author proposes a perspective over the matrimonial theology before the council, referring especially to the Canonic Code of Wrights from 1917. Then he proposes a parallel lecture between the Sacrament of matrimony and the Churches mystery, referring to two of the most important documents of the Council: the constitutions "Sacrosanuntum Concilium" and "Lumen Gentium", the first one reforming the liturgy and the second one proposing a new vision over the Church. The sacrament of matrimony presented in these documents it has seen as a symbol of love between Christ and the Church, and the family as a "domestic Church". In other conciliar constitution – "Gaudium et spes" – the family it is seen as the result of a choice of love, which leads to the fact of wavering the category of contract and the subordination of purpuses.
Keywords: Council, liturgy, Sacrament of matrimony, the constitution Sacrosantum Concilium, the constitution Lumen Gentium, the constitution Gaudium et spes, reform, love, family, contract.

[1] Professore di teologia pastorale presso il Pontificio Istituto Redemptor Hominis della Pontificia Università Lateranense a Roma, email: nreali@tiscali.it

1. La teologia del matrimonio prima del Concilio Vaticano II

Per poter apprezzare le novità introdotte dal Vaticano II, occorre premettere una breve considerazione sullo stato della teologia del matrimonio prima del Concilio.

La trattazione più consueta era ancorata all'affermazione che il matrimonio è, anzitutto, un'istituzione naturale. Pertanto alla base di qualsiasi riflessione c'era la volontà di mostrare come il matrimonio appartenesse alla natura umana, dal momento che quest'ultima domandava l'unità del maschio e della femmina per potersi perpetuare. In termini brutali, ma efficaci, si può dire che il matrimonio era considerato una dimensione naturale dell'esistenza umana legata alla riproduzione della specie, anzi, era la forma umana della riproduzione della specie. Questo profilo, entro cui solitamente era raccolta la determinazione della problematica matrimoniale, consentiva di gestire il matrimonio nei termini di "diritto naturale" e quindi andava nella linea di una prevalenza giuridica dello svolgimento della materia.

Esemplare, da questo punto di vista era il fatto che il matrimonio fosse definito come un "contratto" consensuale tra le parti (lo sposo e la sposa), il quale – come qualsiasi altro contratto – aveva un oggetto [il diritto al corpo altrui (*ius in corpus*)] e delle finalità (procreazione ed educazione della prole). Sinteticamente era quanto affermato dalla definizione del consenso matrimoniale scritta nel vecchio codice di diritto canonico del 1917: «un atto di volontà col quale ciascuna delle parti dà e riceve il diritto esclusivo e perpetuo sul corpo altrui in ordine ad atti idonei alla generazione della prole»[2]. Un pronunciamento che configurava l'unione coniugale come una "società" che si definiva principalmente per gli scopi ai quali essa era ordinata e, dunque, derivava la sua identità dalle finalità stesse. A questo proposito è utile ricordare che si distingueva tra un fine primario e uno secondario: il primo era la generazione ed educazione della prole, il secondo il reciproco aiuto (*mutuum adjutorium*)[3]. A ciò si aggiunga che, a causa del peccato originale, il matrimonio – secondo i manuali – aveva acquisito una nuova finalità secondaria: essere un rimedio contro la concupiscenza (*remedium concupiscentiae*), intesa come l'istinto sessuale che la ragione e la volontà non riescono quasi mai a dominare a causa di un disordine

[2] „Actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem": CJC can. 1081 § 2.

[3] „Nel matrimonio il fine primario dell'opera è la procreazione e l'educazione della prole, il fine secondario il reciproco aiuto [In matrimonio, finis primarius operis est procreatio atque educatio prolis, finis autem secundarius mutuum adjutorium]": CJC can. 1013 § 1.

introdotto nella natura umana dalla perdita dei doni preternaturali della giustizia originaria[4].

Una presentazione, quella offerta dal diritto e dalla teologia pre-conciliare, evidentemente riduttiva sia perché – come si è appena sottolineato – faceva del matrimonio solamente la forma umana della riproduzione della specie; sia perché in questa definizione mancava quello che è forse l'elemento più importante del matrimonio: l'amore. Che il matrimonio avesse a che fare con l'amore non era neppure preso in considerazione e, probabilmente, non era possibile menzionarlo allorché la riflessione sul matrimonio rimaneva costretta entro concetti giuridici, per loro natura refrattari a riconoscere una qualche rilevanza a un "atteggiamento" così poco oggettivabile qual è appunto l'amore.

Vedremo che le cose cambieranno col Vaticano II, tuttavia, prima di affrontare direttamente l'insegnamento del Concilio, conviene soffermarsi ancora un poco sulla teologia precedente, mettendo in evidenza – per così dire – il "passaggio teologico" del ragionamento. Se, infatti, la prevalenza dell'orientamento giuridico dava un rilievo obiettivo alla fisionomia "naturale" del matrimonio, non per questo si dimenticava di evidenziarne il carattere sacramentale. Il matrimonio derivava dalla stessa natura umana creata da Dio ed esisteva in quanto "istituto naturale" fin dalle origini dell'umanità, tuttavia esso, dopo l'incarnazione e la resurrezione di Cristo, era stato dotato di un'efficacia soprannaturale della quale non aveva potuto godere precedentemente. Il matrimonio era stato quindi "elevato" alla dignità sacramentale da Cristo stesso che lo aveva promosso ad un livello superiore di perfezione, rendendolo segno efficace della grazia. Di qui l'affermazione che il matrimonio tra battezzati è realmente e veramente un sacramento della Nuova Legge, la cui "materia" consiste nelle parole stesse del contratto, in quanto esse esprimono la mutua consegna dei diritti coniugali, e la "forma" è costituita dalle medesime parole, in quanto esse attestano la reciproca accettazione di questi stessi diritti. Quanto alla grazia, il matrimonio-sacramento donava una *grazia iniziale* che comprendeva: a) una *grazia sacramentale abituale*, la quale, per lo meno secondo l'opinione dei teologi neoscolastici, era una qualità stabile della grazia santificante (quella concessa a tutti i battezzati) che permetteva agli sposi di orientarsi verso i fini specifici del matrimonio; b) delle *grazie attuali speciali* necessarie agli sposi cristiani per adempiere i doveri del loro stato: aiutarsi reciprocamente, educare i figli, superare le difficoltà nell'esercizio della castità coniugale.

---

[4] „A partire dal peccato il matrimonio esiste come rimedio alla concupiscenza [Iam a peccato matrimonium est etiam ad remedium concupiscientiae]": CJC can. 1013 § 1.

È evidente, da questa sommaria e grossolana presentazione della teologia del matrimonio pre-conciliare, che il sacramento del matrimonio non era nient'altro che il contratto matrimoniale naturale promosso o "elevato" alla dignità sacramentale. Lo testimonia il fatto che la materia e la forma del sacramento erano rintracciate nel contratto stesso e che la grazia sacramentale altro non era che l'aiuto a rispettare le finalità del contratto stipulato. La categoria di "elevazione" – introdotta nella riflessione sul matrimonio da Roberto Bellarmino (+1621) – si è dimostrata così incapace di mostrare il profilo specificatamente teologico e cristiano del matrimonio, cosa che la teologia successiva non ha mancato di mettere in evidenza: «il matrimonio cristiano non può dunque venir compreso dapprima solo come un istituto naturale con una determinata forma di amore naturale, istituto che successivamente verrebbe "finalizzato" dal sacramento al livello della grazia»[5]. Tutta la novità del matrimonio cristiano, in quello schema, finiva per apparire solamente come uno stadio più *elevato* di una realtà già compiuta in se stessa, sul presupposto di una nozione pregiudicata di natura, che di fatto era assunta come antropologicamente esauriente. Appoggiandosi unilateralmente sul concetto di "elevazione", la teologia ha pertanto acconsentito ad una visione formalistica del rapporto tra contratto e sacramento, dal momento che ha pensato il sacramento del matrimonio come una realtà *naturale* che, ad un certo punto, viene positivisticamente dichiarata da Gesù *soprannaturale*[6]. Così facendo, essa ha riproposto una scorretta articolazione del rapporto natura/sopranatura che tanto ha pesato negativamente sulla sua storia (e non solo): «l'originalità della rivelazione cristiana sull'uomo viene privata della sua centralità, cosicché il contenuto dell'evento di Gesù Cristo non è più il punto sorgivo della risposta della teologia cristiana alla domanda sull'uomo ma viene accostato, spesso in modo estrinseco, ad un uomo che attinge ad altro la sua esauriente definizione (*natura*)»[7]. La peculiarità dell'amore di Cristo in questo modo svanisce nell'indistinta legge delle finalità naturali del matrimonio, dimenticando che «dall'apparire del Figlio nel mondo non c'è nessun'altra forma di amore, per noi, all'infuori della forma in cui Egli ci ha amato […] "Questo è il mio comandamento: amatevi l'un l'altro come

---

[5] H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, tr. it., Jaca Book, Milano 19962, 211-212.

[6] E. Corecco, „L'inseparabilità tra contratto e sacramento", *Communio* 3 (1974) 1014-1016.

[7] A. Scola – G. Marengo – J. Prades Lopez, *La persona umana. Antropologia teologica*, Associazione Manuali di Teologia Cattolica, 15, Jaca Book, Milano 2000, 200.

io vi ho amati" (Gv. 15,12). Questo è dunque il canone per ogni amore cristiano, anche per l'amore e la fedeltà matrimoniale»[8].

2. Il sacramento del matrimonio e il mistero della Chiesa: la *Sacrosanctum Concilium* e la *Lumen Gentium*

Giunti, finalmente, ad analizzare il Concilio Vaticano II, occorre preliminarmente affermare che il Concilio si occupa del matrimonio fondamentalmente in due documenti: nella Costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium* e – soprattutto – in quella sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*. A completamento del materiale offerto dall'assise conciliare nelle due costituzioni conciliari, occorre richiamare il programma di *Sacrosanctum Concilium* 77-78 e le indicazioni di *Apostolicam Actuositatem* 11[9]. Mentre quest'ultima, attestando la qualità della testimonianza cristiana dei laici, ripropone di fatto quanto già affermato in *Lumen Gentium* 35, *Sacrosanctum concilium* si sofferma sulla riforma della struttura del rito e, dunque, sulla celebrazione del sacramento del matrimonio. Dato che, fin dall'inizio, si è messo in evidenza l'importanza di considerare l'azione liturgica quale punto di partenza della teologia sacramentaria, va da sé che le indicazioni contenute nella *Sacrosanctum concilium* rappresentino la *conditio sine qua non* per potere interrogare il senso del sacramento del matrimonio: non si conosce prima l'essenza del sacramento e poi si celebra, ma la conoscenza della sua identità avviene solo guardando alla celebrazione.

Per quanto riguarda la riforma del rito *Sacrosanctum concilium* ripropone quanto era già stato stabilito nel concilio di Trento, vale a dire la possibilità di inserire nel rito consuetudini e cerimonie caratteristiche di luoghi e popoli particolari, sul fondamento del presupposto – cruciale in ordine alla conoscenza della natura del sacramento - «che il sacerdote che assiste chieda e riceva il consenso dei contraenti» (SC, 77). Inoltre la costituzione conciliare raccomanda la preferenza, in via ordinaria, dell'inserimento dell'atto sacramentale del matrimonio nella celebrazione dell'eucaristia (SC, 78). Da queste disposizioni prende il via il lavoro di redazione del testo ufficiale dell'*Ordo celebrandi matrimonium* la cui pubblicazione il 13 marzo 1969 conclude un *iter* di preparazione scevro da discussioni e da difficoltà sia a livello teorico che pratico[10].

---

[8] H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita…*, 211.

[9] Per esattezza e completezza il Concilio menziona il matrimonio e la famiglia anche nel Decreto sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis* (nn. 3, 6, 8) e nel Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (n. 6) dove si fa cenno alla possibilità d'incontro ecumenico nella elaborazione di una spiritualità coniugale.

[10] La pubblicazione fu poi completata con la Editio Typica Altera del 19 marzo 1990.

La struttura minimale del rito è quindi chiara: la Chiesa chiede e riceve il consenso degli sposi, che poi troverà uno svolgimento cerimoniale diverso a seconda delle culture e delle tradizioni locali. Quest'ultima indicazione, tuttavia, non deve essere letta come il suggerimento a considerare il consenso come il nucleo essenziale del sacramento che trova una sorta di completamento cerimoniale di volta in volta differente. Viceversa essa rappresenta un aiuto ad accorgersi che la forma culturale in cui il consenso accade è determinante in ordine all'attuazione del consenso stesso. Si tratta, pertanto, di concludere che il rito del matrimonio è realmente il punto di partenza per la comprensione del sacramento, dal momento che indica la fisionomia culturale del consenso come l'elemento al quale guardare per cogliere il cuore del sacramento.

2.1. Il sacramento del matrimonio, simbolo dell'amore tra Cristo e la Chiesa

La *Lumen gentium* chiama in causa il tema del matrimonio in tre occasioni: a) nel secondo capitolo, al numero 11; b) nel terzo capitolo, al numero 29; c) nel quarto capitolo, al numero 35. In quest'ultimo caso il contesto è quello delle esigenze connesse alla funzione profetica e di testimonianza dei laici, mentre il numero 29 presenta il matrimonio in relazione ai compiti del diacono: dopo che con una formulazione assai prudente dottrinalmente ne è stata definita la sacramentalità[11], si afferma che ai diaconi spetta, a nome della Chiesa, di assistere e benedire il matrimonio. Infine, ed è il passaggio più importante, il numero 11 affronta il tema in riferimento al sacerdozio comune dei fedeli (o meglio, in riferimento allo «esercizio del sacerdozio comune a partire dai singoli sacramenti»), ponendo in rilievo, in conformità all'ispirazione propria della costituzione, il nesso che collega il sacramento del matrimonio alla realtà della Chiesa. Da qui il testo enuncia la dignità originaria e specifica della famiglia cristiana («da questo matrimonio, infatti, procede la famiglia») e, dunque, il ruolo per essa proprio all'interno della compagine ecclesiale. Sinteticamente ciò è affermato attraverso la dichiarazione della famiglia «*velut Ecclesia domestica*». Coerentemente a questo asserto, il Concilio sviluppa poi il contenuto essenziale della vita familiare mettendo in evidenza che «i coniugi cristiani, *in virtù del sacramento del matrimonio*, col quale essi sono segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa, e vi partecipano (cfr. Ef. 5,32), si aiutano a vicenda per *raggiungere la santità nella vita*

[11] „In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani «non per il sacerdozio, ma per il servizio»": *LG*, 29.

coniugale […] e hanno così, nel loro stato di vita e nel loro ordine, il *proprio dono* in mezzo al popolo di Dio»[12].

L'affermazione del Concilio è, dunque, estremamente chiara e si può riassumere in quattro punti: a) i coniugi cristiani, nel loro stato di vita, tendono al conseguimento della santità; b) l'identità della famiglia quale "Chiesa domestica" scaturisce dal sacramento del matrimonio; c) la famiglia possiede un proprio ruolo specifico all'interno della vita della Chiesa «in virtù del sacramento del matrimonio»; d) ciò che il sacramento del matrimonio mette a disposizione della famiglia è quanto il Concilio presenta mediante la ripresa della formula dell'epistolario paolino, ovvero la partecipazione simbolica all'unione di Cristo con la Chiesa.

Quanto alla prima indicazione, la tesi è sicuramente innovativa considerato che – contro ogni possibile fraintendimento – si riconosce la funzione salvifica del matrimonio: lo stato di vita matrimoniale è una via ordinaria di santificazione[13]. Pertanto, cade definitivamente l'idea del matrimonio come *remedium concupiscentiae* e, di conseguenza, appare del tutto delegittimata qualsiasi considerazione pessimistica dell'esistenza matrimoniale. A quest'ultima il Concilio applica piuttosto la dizione di "stato di vita" ad indicare che l'unione coniugale – per i fedeli laici – è realmente il luogo privilegiato di quella tensione alla santità che appartiene ad ogni battezzato. Parimenti è da notare che il legame che *Lumen gentium* stabilisce tra il matrimonio e la santità getta immediatamente una luce nuova sull'identità del sacramento del matrimonio: non si può più pensare al sacramento unicamente come l'aiuto "divino" dato perché l'istituto naturale del matrimonio consegua le proprie finalità (nel caso la generazione e l'educazione della prole), semmai il sacramento si pone come condizione di possibilità affinché la vita degli sposi, essendo una via ordinaria di santificazione, possa manifestare simbolicamente la relazione d'amore tra Cristo e la Chiesa.

Detto diversamente: la visione tradizionale – come si è visto – riteneva il sacramento del matrimonio come qualcosa di connesso alla condizione matrimoniale in vista del fine specifico e particolare di generare senza concupiscenza (ovvero senza peccato) i figli per poi educarli. Pertanto la

---

[12] *LG* 11 (corsivo nostro). Il richiamo al testo di *Ef* 5 è presente anche in *LG* 7 così come l'indicazione di una partecipazione simbolica degli sposi cristiani all'amore tra Cristo e la chiesa si trova pure in *LG* 41. Inoltre occorre ricordare che nel testo di *Lumen Gentium* resta aperta la questione del ministro del sacramento. La mancanza di un riferimento esplicito ai coniugi-ministri del sacramento riflette la divergenza che esiste tra la concezione occidentale e quella orientale, essendo quest'ultima incline ad indicare il ministro nella persona del sacerdote. Il Concilio, consapevole di questa differenza, non ha voluto prendere posizione: il grande orientamento ecumenico del Concilio lasciò aperta la questione.

[13] Ripresa anche in *LG* 41.

grazia del sacramento, essendo considerata in funzionale a questo scopo, era ciò che dava la forza ai coniugi di generare figli senza peccare. È chiaro che in questa visione il punto di partenza per osservare il matrimonio e la famiglia era il peccato, dato che la questione di fondo era quella di pensare come si potessero generare dei figli senza commettere peccato. Il sacramento del matrimonio "serviva" proprio a questo, poiché donava *ex opere operato* la grazia (cioè la forza) per non commettere peccato nell'esercizio della sessualità coniugale.

La svolta introdotta dal Concilio consiste nel considerare il sacramento del matrimonio non più come l'aiuto offerto per non cadere nel peccato, bensì nel ritenere che, là dove un uomo e una donna battezzati si amano e decidono di sposarsi, lì è presente un simbolo della relazione di amore tra Cristo e la Chiesa. In altri termini l'amore coniugale tra cristiani non è soltanto qualcosa di istintivo finalizzato alla riproduzione della specie, ma una realtà (storicamente determinata) che nel suo accadere implica l'amore di Cristo per Chiesa, il quale diventa principio di unificazione degli atti che compongono la vita coniugale. In questo senso si comprende il significato del rimando del Concilio alla *Lettera agli Efesini*: quando ci si sposa tra cristiani, quando dunque viene alzato un segno di amore fecondo e inseparabile, questo segno rinvia all'amore redentivo di Cristo per la sua Chiesa e, pertanto, ha inizio, per opera dello Spirito Santo, una nuova e più profonda dinamica che può portare l'uomo e la donna a penetrare più ampiamente e più profondamente nella vita di Dio. La comprensione del matrimonio che il testo conciliare avvia (perché la implica obiettivamente) risulta perciò lontana da una preoccupazione che restringa l'indagine al livello morale o giuridico: la grazia del sacramento non può essere ridotta al rango di un divino aiuto quotidiano per una condotta moralmente buona degli sposi o per il conseguimento delle finalità contrattuali. Più radicalmente il Concilio vede nel sacramento del matrimonio l'ambito in cui la comunione d'amore tra un uomo e una donna può realmente realizzare una manifestazione simbolica della comunione di Dio con gli uomini. L'unità che si crea grazie all'amore di un uomo e una donna chiama in causa il rapporto amoroso tra Cristo e la Chiesa come luogo in cui è custodita la realtà compiuta dell'amore umano: dove più soave è la tenerezza e più robusta la fedeltà dell'amore che, unendo il maschio alla femmina, unisce l'uomo al suo Dio. Proprio questo garantisce il sacramento del matrimonio nell'azione liturgica in cui il mistero nascosto fin dall'eternità diventa presente in una santa liturgia e, dunque, apportatore di salvezza.

3. L'amore come scelta: la *Gaudium et spes*

Il testo nel quale il Concilio tematizza in maniera più esplicita il matrimonio e la famiglia e sicuramente il primo capitolo della seconda parte della Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*[14].

3.1. L'abbandono della categoria di contratto

Nonostante i molti tentativi di segno contrario, il Concilio lascia cade il termine "contratto" facendo comparire l'espressione "patto coniugale", il quale rappresenta la base su cui si costruisce quella "intima comunità di vita e d'amore coniugale" che costituisce la realtà profonda del matrimonio e della famiglia cristiana. Infatti, in *Gaudium et spes* n. 48 si legge: «L'intima comunità di vita e d'amore (*intima communitas vitae et amoris coniugalis*), fondata dal Creatore e strutturata secondo leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale (*foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur*)».

È evidente che, da questa affermazione del Concilio, si ricava che la "essenza" del matrimonio vada raggiunta a partire dalla realtà dell'amore coniugale e, non più, dalla nozione di contratto. Parimenti è chiaro che, sullo sfondo della terminologia usata, si ponga l'insegnamento biblico, per cui il contenuto specifico del "patto coniugale" deriva direttamente dal riferimento all'alleanza veterotestamentaria tra Jahve e il suo popolo e, più radicalmente ancora, a quella neotestamentaria tra Cristo e la Chiesa. Tale indicazione è preziosa dal momento che fissa costitutivamente il contenuto dell'espressione in modo tale da precludere l'appello ad un concetto affatto generico o comune di pattuizione. Il richiamo al dato scritturistico impone invero di ricercare la "natura" del patto coniugale al di fuori di qualsiasi prospettiva che lo riduca ad un semplice accordo tra le parti, anche perché, se così fosse, la dizione riproporrebbe una visione giuridica del matrimonio che non si differenzierebbe gran che da quella contrattualista del preconcilio.

La terminologia usata nella Costituzione detta semmai una lettura di *Gaudium et spes* dove rilevante appare la questione circa la modalità con la quale procedere nell'interpretare le basi bibliche del matrimonio. Come deve intendersi il fatto che il "patto" coniugale chiami in causa direttamente il dato biblico dell'alleanza? Certamente non basta rispondere richiamando l'autorità della Sacra Scrittura, dato che il fatto che la Bibbia o il Vangelo affermino il nesso tra il matrimonio e l'alleanza non è sufficiente

---

[14] *GS* 47-52.

per comprendere perché deve esserci questo legame. Si tratterebbe della riproposizione di un “dogmatismo” ormai desueto che, anziché riaffiorare nella forma di “*è vero perché lo dice il dogma*”, si perpetuerebbe nella formula “*è vero perché lo dice la Bibbia (o il Vangelo)*”. Parimenti non appaiono convincenti neppure i due principali procedimenti coi quali spesso la teologia, nella sua storia, ha proceduto. Il primo è quello che, oltre a tentare di individuare i testi da cui dovrebbe risultare la dignità sacramentale del matrimonio, mirava a desumere dal dato rivelato le proprietà (unità e indissolubilità) e le finalità del matrimonio. Il secondo, tenendo presente che Dio stesso ha illustrato la sua alleanza con gli uomini servendosi largamente di categorie nuziali, ha cercato di configurare nello stile e nelle modalità del vincolo col quale il Dio Salvatore si è legato al genere umano, l’ideale di ogni unione coniugale.

Senza negare che questi due metodi abbiano avuto una loro ragionevole validità in contesti storici ben precisi, sembrerebbe altrettanto utile e forse anche più logico impostare la questione chiedendosi che rapporto la scrittura istituisce tra la relazione Cristo/Chiesa e quella coniugale. In altre parole, prima ancora di vedere nell’alleanza un ideale per l’unione coniugale, si tratta di stabilire in che senso e a quali condizioni l’esistenza matrimoniale ritrova nel dettato scritturistico la propria verità. Così il riferimento biblico non è assunto solo per offrire materialmente all’amore sponsale un esempio di dedizione, dal momento che la Scrittura non si limita ad insegnare che cosa bisogna fare per vivere la relazione coniugale, ma detta le condizioni perché la relazione stessa possa esistere. Pertanto la ricerca biblico-teologica, più che individuare nel rapporto Cristo/Chiesa un modello della dedizione coniugale, ha da intraprendere una ricerca su come la rivelazione cristologica si ponga effettivamente quale unica e insuperata condizione di possibilità dell’amore sponsale.

Da questo punto di vista, appare evidente che l’interpretazione e la delucidazione di come lo stesso amore sponsale si attui sia decisiva in ordine ad un congruo chiarimento dell’indicazione scritturistica. Ciò è esattamente quanto il Concilio ha operato, considerato che ha indicato l’amore coniugale come l’elemento essenziale del matrimonio (cfr. l’intero n. 49), al quale guardare per comprendere la natura dello stesso consenso coniugale. La rilevanza di questa posizione non può essere disattesa dall’indagine teologica, la quale, cominciando dallo stesso lemma “amore”, ha il dovere di approfondire la scelta del Concilio. Parlando di amore coniugale, infatti, occorre precisare (e distinguere) che non si tratta genericamente di ciò che in modo fumoso può dirsi di tutto e del contrario di tutto: per esempio l’affetto di un gatto per il suo padrone. L’amore del matrimonio ha viceversa a che fare con l’esperienza umana presa come

tale, per cui, visto che l'identità dell'uomo si declina anzitutto in termini di libertà, l'amore non può che essere un atto libero.

Per questa ragione può essere utile leggere il Concilio dando rilievo ad uno dei due termini che *Gaudium et spes* adotta per descrivere l'amore tra marito e moglie: unitamente al sostantivo generico "*amor*", il Concilio – coerentemente con la lingua che usa per scrivere – utilizza il termine "*dilectio*"[15]. Quest'ultimo non indica solo una buona volontà o una magnanima disposizione, bensì l'amore (*dilectio*) sotto il profilo della scelta (*electio*), per cui, privilegiando tale lemma, è possibile mettere in rilievo il carattere di scelta che l'amore deve avere, della decisione in favore dell'altro capace di convogliare in se stessa ogni altra dimensione della relazione amorosa. Il carattere costitutivo dell'amore, è, di conseguenza, quello che nasce dalla scelta inevitabilmente preferenziale che contiene in sé il senso dell'itinerario dell'uomo verso l'amore stesso, attraverso la coscienza della debolezza umana, del rischio di sconfitta e di caduta che le è intimamente connaturato, ma che dà all'amore quell'intima drammaticità che la rende misteriosamente partecipe dell'incontro-scontro tra la libertà di Dio e quella dell'uomo.

Scegliere è, infatti, questione di libertà e, pertanto, collocare l'amore sul versante della *dilectio* obbliga a mettere al centro della riflessione l'atto della libertà che sceglie di amare. Quest'ultimo appare, allora, come irriducibile alla determinazione e all'analisi dell'oggetto scelto, bensì sempre indirizzato alla realizzazione della propria identità: la libertà quando sceglie non sceglie mai un oggetto o un altro, essa sceglie sempre se stessa, cioè sceglie di essere libera. Pertanto, la libertà quando sceglie di amare, sceglie di essere libera riconoscendo che ciò ha la forma della scelta che un altro opera nei suoi confronti, si potrebbe dire che *sceglie di essere scelta*, ossia accoglie il modo con cui l'altro la sceglie come il luogo in cui è custodita e conservata la propria identità di libertà in atto.

Ammettere il valore dell'amore come scelta significa riconoscere la palese novità d'impostazione del Concilio rispetto all'antecedente più prossimo della teologia contrattualista. Nello stesso tempo ciò avvalora l'idea quasi di una cesura all'interno della storia della visione cristiana del matrimonio. Il guadagno è ottenuto, in particolare, a livello di metodo mediante il passaggio dalla considerazione che procede secondo la prospettiva tipica della giurisprudenza canonica a quella propria della

---

[15] Cf. tra gli altri: „Infatti, come un tempo Dio venne incontro al suo popolo con un patto di amore e fedeltà (*foedus dilectionis et fidelitatis*)" (*GS* 48); „la famiglia cristiana è partecipazione del patto di amore di Cristo e della chiesa (*partecipatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae*)" (*GS* 48); „Questo amore matrimoniale (*Haec dilectio proprio matrimonii*) (*GS* 49).

riflessione teologica. La mutazione del procedimento comporta in concreto la caduta della dottrina che aveva avuto la sua più compiuta espressione nei documenti dai quali aveva attinto il testo elaborato dalla commissione preparatoria del Concilio (*De castitate, virginitate, matrimonio, familia*). Da qui proviene, pertanto, anche il dovere di evidenziare come il rilievo conferito all'amore imponga un cambiamento di prospettiva nel leggere il consenso quale elemento essenziale del matrimonio cristiano: la *dilectio* lascia emergere l'aspetto specifico del consenso, nella misura in cui si tratta della decisione libera che contrae ed impegna in un incontro vicedevole (come risultava anche nella nozione di contratto), ma al tempo stesso ne muta alla radice la direzione giacché il riferimento è all'amore.

Detto in altri termini, significa decretare definitivamente il limite della maniera consueta di intendere il consenso quale atto rilevante e impegnante in ordine a una condizione stabilita dal permanere di diritti e doveri. Il consenso non è acquisire diritti e doveri intorno all'oggetto del contratto (il corpo dell'altro), bensì acconsentire ad amare ed essere amato dall'altro, vale a dire accogliere il modo con cui l'altro mi ama come il luogo in cui è salvaguardato il bene più prezioso dell'uomo: la sua libertà.

3.2. L'abbandono della subordinazione dei fini

Quanto fin qui messo in evidenza sul ruolo dell'amore coniugale come indispensabile punto di partenza per la comprensione del matrimonio acquista ulteriore importanza in relazione alla seconda grande novità introdotta dal Concilio: l'abbandono della subordinazione dei fini.

Sull'importanza di tale subordinazione nello schema della teologia preconciliare molto è già stato detto. Basti a questo punto ricordare che la problematica delle finalità del matrimonio era preponderante nella visione tradizionale: sia dal punto di vista naturale (dove si derivava l'identità del contratto coniugale dallo scopo primario della procreazione) sia dal punto di vista teologico (dove si assisteva, per così dire, alla sacramentalizzazione della funzione procreativa) la questione delle finalità del matrimonio era il vero e proprio punto di partenza della riflessione sul matrimonio. Il Concilio, mettendo in primo piano, il "patto" d'amore coniugale ha evidentemente rifiutato questo primato e cambiato prospettiva di lettura del fatto matrimoniale.

Malgrado ciò, il distacco dalla problematica non comporta in senso assoluto il silenzio sul contenuto della discussione del pre-concilio: cade l'accentuazione ma non cade il contenuto del dibattito. Tanto è vero che in *Gaudium et spes* 50 il Concilio dichiara apertamente che «il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione

ed educazione della prole»[16]. Tuttavia l'affermazione conciliare evita intenzionalmente di raccogliere lo schema della logica che ispirava il sistema messo in discussione. In altri termini sembra che il Concilio assuma l'intento profondo della tesi precedente, ma non la logica entro cui la riflessione progrediva: per i Padri conciliari è pacifico che non si possa parlare del matrimonio senza tenere conto della suo intrinseco orientamento verso la generazione e, conseguentemente, non si possa isolare la relazione amorosa dalla procreazione, nondimeno per essi ciò non vuol dire che si debba ridurre il matrimonio funzionalisticamente a luogo di procreazione, escludendo tutto il resto. Prova ne è che, dopo aver collocato la paternità e la maternità sul piano della partecipazione all'opera creatrice di Dio, *Gaudium et spes* ricorda che «Il matrimonio, tuttavia, non è stato istituito soltanto per la procreazione (*non est tantum ad procreationem institutum*); ma il carattere stesso di patto indissolubile tra le persone e il bene dei figli esigono che anche il mutuo amore dei coniugi abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità. E perciò anche se la prole, molto spesso tanto vivamente desiderata, non c'è, il matrimonio perdura come consuetudine e comunione di tutta la vita e conserva il suo valore e la sua indissolubilità»[17].

Decisivo appare l'avverbio "soltanto (*tantum*)" che indica chiaramente la volontà del Concilio di evitare di affermare la priorità del fine della generazione e, dunque, di identificare un fine primario e uno secondario. È manifesto infatti che, se il Concilio afferma che il matrimonio non è stato istituito *soltanto* in vista della procreazione, va da sé che quest'ultima non possa più essere considerata il fine primario del matrimonio. Di conseguenza, la trattazione pre-conciliare – che distingueva tra un fine primario e uno secondario – non può più essere riproposta.

Allo stesso tempo occorre prestare attenzione al fatto che il rifiuto conciliare della subordinazione dei fini impedisce anche qualsiasi lettura del matrimonio tendente a rovesciare semplicemente la visione pre-conciliare: non si può più affermare che la procreazione è il fine primario e l'unità dei coniugi quello secondario, ma parimenti non si può neppure asserire che l'unità dei coniugi sia il fine primario e la procreazione quello secondario. Il Concilio, come si è già evidenziato, vuole uscire definitivamente dalla logica della subordinazione e questo non può avvenire se si opera una semplice inversione dei fini ponendo prima l'unità dei coniugi e poi la generazione ed educazione dei figli.

---

[16] *GS* 50.
[17] *GS* 50.

Casomai, e questa è la questione più importante, la proposta del Concilio va accolta nel senso di un invito a raccogliere il contenuto dottrinale più tradizionale all'interno di una nuova visione del legame matrimoniale. Se, infatti, il testo conciliare non abbandona il nesso esistente tra matrimonio e procreazione, ciò non avviene per una semplice tendenza "conservatrice", ma per evidenziare che la validità di tale nesso può e deve legittimamente essere affermata anche in una nuova prospettiva: quella dell'amore coniugale. Pertanto non si deve pensare che la fecondità del matrimonio sia qualcosa da raggiungere indipendentemente dall'amore degli sposi, né ritenere che ci si possa amare senza tendere di per sé alla fecondità, piuttosto occorre riconoscere che è l'amore che di sua natura chiede l'apertura alla vita e parimenti quella fedeltà che garantisce l'unità della vita coniugale.

Anche in questo caso, allora, si capisce che il sacramento del matrimonio non può più essere presentato come ciò che dona agli sposi la "forza" per generare figli senza commettere peccato, bensì come l'atto rituale della Chiesa nel quale la fecondità "naturale" dell'amore partecipa simbolicamente alla generazione divina. L'amore deve essere fecondo nel figlio. A questa possibilità, non calcolata e non pianificata, il matrimonio nella celebrazione liturgica dice il suo sì: lo dice a Dio, al Vivente, al Padre, il quale pure, da eternità a eternità, genera il Figlio, in Lui si riconosce e con Lui ama nell'amore dello Spirito Santo. Che da esseri umani congiunti in matrimonio vengano messi al mondo dei figli, è la cosa più comune che ci sia. Ma questa cosa comune nel sacramento diventa straordinaria: il figlio non nasce solo per assicurare un futuro ad un amore limitato nel tempo, ma viene alla luce per affermare la definitività dell'amore dei genitori che, generando un figlio, danno principio ad una realtà che non verrà meno mai più, che non può più essere riveduta, non può essere revocata mai più. La fecondità matrimoniale pertanto non ha a che fare con Dio perché l'amore umano è cronologicamente limitato, e, quindi, il figlio garantisce il futuro dell'amore oltre la morte; piuttosto conviene affermare che è la fecondità coniugale che, generando un figlio, da compimento all'amore stesso degli sposi e, così, compie la promessa di eternità insita in ogni amore: *sub specie aeternitatis*, alla luce dell'eternità, più esattamente alla luce dell'irrevocabile.

Il figlio, per i genitori, è realmente il "terzo" nel quale essi sono invitati a scoprire – in un radicale approfondimento del gesto di libertà con cui si sono scelti – che il loro amore è "per sempre". Dal momento che il "frutto" del loro amore inevitabilmente "abbandonerà suo padre e suo madre" (cfr. Gen. 2,24), il figlio è sicuramente "l'esito" del loro amore, ma non separatamente dall'essere il testimone insuperabile di

una definitività che, pur minacciata dallo scorrere del tempo, appare ai loro occhi irrevocabilmente fissata. Così i genitori potranno amare il loro figlio solo amandolo dello stesso amore con cui si sono essi stessi amati e la singolarità del loro amore manifesterà quell'amore "per sempre" che gli sposi stessi più che realizzare sono chiamati a riconoscere: l'amore fecondo di Dio Padre per il Figlio. Cristo, infatti, nell'assenso pronunciato una volta per tutte alla volontà salvifica del Padre, e, quindi, nel lasciarsi generare per la salvezza del mondo attesta a quanti si amano in Lui la possibilità reale che il loro amore sia per sempre. Significativamente tale attestazione si presenta agli sposi attraverso l'evento di un figlio, in cui la relazione ai genitori richiama, simbolicamente, ma non per questo in modo meno reale, la forma della figliolanza divina di Gesù. Come Lui, ogni figlio si riceve totalmente ed in questo suo riceversi sta la possibilità stessa della sua distinzione e unità da chi lo ha generato; d'altro canto proprio questo riceversi che insieme unisce e distingue, è lo stesso elemento che permette al Figlio di donarsi totalmente per la salvezza del mondo, così come ogni figlio di uomini potrà a sua volta essere in grado di diventare amante e donarsi ad altri.

Ad un tale atto di fecondità si deve essere autorizzati da Dio: si può averne il coraggio solo quando si è benedetti da Dio. Nessuna meraviglia, dunque, che gli uomini che sfuggono da Dio rifuggano anche dal figlio. Ma il matrimonio cristiano può e deve essere fecondo di una nuova eternità. Dio, infatti, vuole prodigarsi infinitamente, Egli, l'infinito, a colui che si chiama uomo, poiché Dio ha affermato se stesso come uomo nel suo Verbo fatto carne. Ed Egli, da cui deriva ogni paternità in cielo e in terra (cfr. Ef. 3,15), inizia di nuovo l'avventura del suo prodigo amore attraverso i genitori, il cui amore diviene fecondo di una nuova vita.

IL VALORE DELLA TRADIZIONE APOSTOLICA SECONDO *ADVERSUS HAERESES* DI SANT'IRENEO

Conf. univ. dr. pr. Ştefan LUPU[1]

Rezumat: Sfântul Irineu din Lyon a definit cel dintâi şi cu claritate principalele elemente ale tradiției Bisericii în contrast cu curentele gnostice. După Irineu, tradiția Bisericii este apostolică atât în ceea ce priveşte originea ei, dovedită de „succesiunea episcopilor", care primesc o dată cu succesiunea apostolică şi carisma adevărului, cât şi în ceea ce priveşte conţinutul ei, care este kerygma învățată de apostoli şi care este transmisă, păstrată şi predicată în Bisericile apostolice. Obiectul esențial al mesajului apostolic al tradiției este Cristos, deja vestit de Vechiul Testament şi care îşi află împlinirea în el. Prin urmare, tradiția apare ca distinctă de Sfânta Scriptură şi, totodată, strâns legată de ea. Pentru Irineu, Scriptura şi Tradiția se află într-un raport constant de acţiune şi dependență reciprocă.
Cuvinte-cheie: Irineu de Lyon, Sfânta Scriptură, Tradiția apostolică, Cristos, Apostoli, Biserică, gnosticism, eretici.

Riassunto: Sant'Ireneo ha tracciato per primo e con grande chiarezza le grandi articolazioni della tradizione della Chiesa, in contrasto con il gnosticismo. Secondo Ireneo, la tradizione è apostolica sia quanto all'origine, attestata dalla "successione dei vescovi", che ricevono, con la successione apostolica, il carisma della verità, sia per il suo contenuto che è il kerygma insegnato dagli apostoli, trasmesso, custodito e insegnato nell'ambito delle chiese apostoliche. L'oggetto essenziale del messaggio apostolico della tradizione è Cristo, già annunciato del Vecchio Testamento che trova in lui la propria conclusione. Di conseguenza, la tradizione appare distinta dalla Scrittura e, tuttavia, strettamente legata ad essa. Per Ireneo, Scrittura e tradizione si trovino in un rapporto costante di azione e di dipendenza reciproca.
Parole chiave: Ireneo di Lione, Sacra Scrittura, Tradizione apostolica, Cristo, Apostoli, Chiesa, gnosticismo, eretici.

Introduzione

La parola di Dio è entrata nella storia e ha fatto storia. Essa si comunica mediante un evento fatto di tradizione, in cui, a partire dai primi testimoni della rivelazione, siamo coinvolti anche noi in veste di ricettori e di testimoni. La Chiesa si concepisce come creatura, sposa e sacramento della parola. La parola di Dio è la verità di cui essa vive e che ha il compito

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic din Iasi, email: slupu@itrc.ro

di predicare. D'importanza vitale per lei è perciò percepire tale parola in seno al concerto polifonico della tradizione e discernerla dalla tradizione meramente umana.

La Chiesa si è resa conto fin dall'inizio che la ricerca della verità sotto forma di discernimento della parola di Dio è il suo compito centrale. Dio le ha sì promesso di preservarla dalla tirannia dell'errore, ma ciò non esclude che, quale conseguenza dell'incarnazione della parola di Dio, la ricerca ecclesiale della verità vada soggetta alle fatiche e alle difficoltà della comprensione umana e dell'intesa umana. Dato che la rivelazione della parola di Dio perviene efficacemente al suo fine solo quando brilla davanti alla mente degli uomini, il compito e le difficoltà della ricerca sono addirittura un momento dello stesso evento della rivelazione e della sua tradizione.

L'occasione per intendersi sulle norme, i criteri e le strutture del processo della tradizione e della ricerca della verità fu fornita dalle discussioni e polemiche, che via via insorsero nella Chiesa circa le verità di fede, ma a ciò contribuì anche la contestazione dall'esterno. E quanto più il processo della tradizione divenne lungo e smisurato, quanto più il patrimonio tradizionale raccolto si arricchì, tanto più il compito della ricerca della verità tese ad assumere la forma di un procedimento metodicamente ordinato.

Tutte le criteriologie successive poggiano su quei criteri che furono elaborati dai Padri della Chiesa e nella Chiesa antica e che furono raccolti e ordinati per la prima volta nella misura più completa da Melchior Cano. Tuttavia nel corso della storia si sono verificati degli spostamenti caratteristici di accento nella valutazione dei singoli criteri, norme e strutture. Particolarmente importanti sono l'evoluzione post-tridentina, che portò a una riduzione dell'evento tradizionale della tradizione, e la svolta operata dal Vaticano II, che ricuperò la ricchezza originaria reperibile nella Chiesa antica su questo punto.

Le diverse valutazioni sono condizionate soprattutto dal concetto teologico di rivelazione, concetto che riflette il principio dell'evento della tradizione e della conoscenza teologica, nonché dal concetto di Chiesa, che riguarda le strutture dell'evento della tradizione. Le diverse valutazioni di criteri, norme e strutture influenzano a loro volta l'idea che la teologia ha di sé e il suo modo di procedere.

Nelle pagine che seguono, prenderemo come mira il grande teologo della Chiesa antica, sant'Ireneo di Lione, che per la prima volta ha dato una formulazione teologica all'ermeneutica della tradizione. Ireneo era originario dell'Asia Minore, dove passò la sua adolescenza in un ambiente ancora saturo dei ricordi apostolici. Nella età avanzata ricordava con piacere all'antico compagno Florino, poi caduto nell'eresia valentiniana, le serate passate insieme ad ascoltare il venerando vescovo di Smirne, Policarpo, il

quale era vissuto a contatto diretto degli Apostoli, specialmente di S. Giovanni. Per questa via Ireneo, autorevole rappresentante della tradizione cristiana del secondo secolo, si ricollega alla fonte più pura della prima generazione e agli stessi apostoli.

La scomparsa della generazione di coloro che "*furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola*" (*Lc* 1,2) pose il compito della salvaguardia della tradizione apostolica[2]. Il processo della raccolta e della custodia della tradizione apostolica fu accompagnato da quello di una prudente selezione, per garantire la giusta predicazione e tradizione. A ciò contribuirono le emergenti false dottrine, che si richiamavono a rivelazioni nuove e segrete (gnosi).

A tale orientamento corrispose l'evoluzione sul piano della struttura ecclesiale, anch'essa frutto dell'interesse per la salvaguardia della tradizione apostolica. All'interno della tradizione apostolica si costituì la successione apostolica dell'ufficio episcopale, che fu trasmesso con l'ordinazione. La trasmissione ordinata dell'ufficio divenne l'espressione, il mezzo e il criterio della continuità della tradizione. Il richiamo alla successione apostolica non serviva tuttavia a legittimare una rivendicazione formale di autorità, bensì alla verificazione storica. I vescovi erano i testimoni deputati e responsabili della tradizione apostolica, così come essa era conservata nelle loro comunità. Né una autorità formale del magistero, né una autorità formale della Sacra Scrittura, bensì soltanto il contenuto della tradizione apostolica costituiva la regola di fede.

Dopo queste precisazioni, passiamo adesso all'analisi del concetto di tradizione così come si presenta nell'opera di sant'Ireneo, *Adversus Haereses*. Il lavoro prosegue in due passi: prima vediamo il rapporto tra la tradizione e la successione apostolica o i soggetti della tradizione; nel secondo passo il rapporto tra la tradizione e il kerygma o l'oggetto del kerygma. Però prima di passare a questi due momenti, per capire meglio l'impostazione teologica di Ireneo, ho considerato necessario di presentare il contesto storico nel quale l'autore ha elaborato la sua opera.

1. Sant'Ireneo e il pericolo gnostico

S. Ireneo dominò il suo tempo[3]. Grazie alla sua assenza da Lione per la missione ufficiale a Roma durante la terribile persecuzione del 177-178, ebbe modo di ristabilire le sorti della Chiesa in quella città, facendone un

---

[2] Cf. H.J. Pottmeyer, "Norme, criteri e strutture della tradizione", in W. Kern – H.J. Pottmeyer, ed., *Corso di teologia fondamentale*, IV, Queriniana, Brescia 1990, 142.

[3] Cf. V. Dellagiacoma, "S. Irineo, l'uomo e il suo tempo", in S. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, Ed. Cantagalli, Siena 1968, 9-20.

centro di diffusione per le Gallie. Secondo una tradizione piuttosto tarda riferita da Gregorio di Tours nella sua storia dei Franchi, S. Ireneo avrebbe mandato i santi Felice prete e Fortunato ed Achile diaconi a fondare la chiesa di Valenza (Francia) e il santo prete Ferreolo col diacono Ferruzione a fondare la chiesa di Besançon. Egli contribuì in modo straordinario al benessere di tutta la Chiesa quale mediatore di pace nell'incresciosa controversia pasquale. Ma soprattutto il suo merito consiste nell'avere scoperto, confutato e arrestato per sempre l'eresia gnostica.

La lettera che a nome della chiesa di Lione portò a Papa Eleuterio conteneva probabilmente la denuncia dell'eresia gnostica che, provenendo con l'ortodossia dall'Asia Minore per opera soprattutto di Montano, un esaltato concubinario, e di Tolomeo, discepolo di Valentino, s'insinuava tra le file dei nuovi cristiani, seducendoli e disorientandoli.

Probabilmente non a caso egli fu scelto per questa missione in quanto doveva apparire come il più preparato a rappresentare l'ortodossia dei "martiri" di Lione e a smascherare l'errore.

Ireneo era fornito di una formidabile preparazione classica, potendo citare Omero ed Esiodo, Pindaro e Stesicoro; conosce le favole di Esopo e il dramma di Edipo; trova nelle teorie gnostiche paralleli con le dottrine di Talete, Anassimandro e Anassagora e soprattutto con Platone e Aristotele; ha letto fino gli ultimi scritti filosofici di Giustino, che ebbe forse il piacere di udire personalmente a Roma. Fu insomma, come lo definisce la fama raccolta dal contemporaneo Tertulliano, "*un esploratore curiosissimo di tutte le dottrine*".

Accanto alla buona formazione classica che si riflette nel chiaro stile del suo greco e nell'equilibrato procedere della sua polemica, Ireneo possiede una conoscenza della Sacra Scrittura anche superiore che gli permette di confutare brillantemente gli eretici e di ironizzare sulle loro teorie conducendole con altri esempi e altri testi biblici al ridicolo e all'assurdo. Egli ha raccolto anche la storia del testo sacro e, secondo la lettera dello pseudo-Aristea, difende l'ispirazione della traduzione greca dei Settanta.

Oltre tutto questo egli ha una conoscenza diretta e vasta degli scritti gnostici; non s'è accontentato di sentirlo dire, di conversazioni con alcuni di essi, ma ne raccolse, non sappiamo come, un gran numero di scritti e su questi basò la sua confutazione.

1.1. Il pericolo gnostico

Gli gnostici costituirono la più grave minaccia ed insidia per la Chiesa del secondo secolo. "*Mentre i persecutori mietevano martiri e seminavano cristiani, gli gnostici seducevano le menti con il prestigio della scienza o*

«gnosi» e talvolta della magia”[4]. Argomentavano dalle Scritture, si professavano discepoli di Cristo, fedeli all’insegnamento di S. Paolo, zelanti della propria e dell’altrui salvezza, circondavano di segreto le loro speculazioni teologiche e cosmologiche.

Molto si è discusso sulle origini giudaiche ed ellenistiche della gnosi. Quella cristiana, con cui ebbero a fare i polemisti del secondo secolo, era fatta risalire a Simone Mago e veniva rappresentata soprattutto da Marcione e da Valentino. Altre correnti minori si svilupparono in quanto che, come osserva ironicamente Ireneo, ognuno che avesse un po’ di fantasia, si sentiva autorizzato a introdurre innovazioni dottrinali e a costituirsi caposcuola. Ireneo ricorda in particolare Menandro, Saturnino, Basilide, Carpocrete, Cerinto, gli Ebioniti, i Nicolaiti, Cerdone, Taziano, i Barbelioti, gli Ofiti, i Setiti, i Cainiti. Questo basta a darci una idea della babele gnostica.

Questa eresia minacciava l’esistenza stessa della Chiesa differendo per tre motivi fondamentali dall’ortodossia[5]: il concetto di creazione sull’origine del mondo, la natura della materia e del peccato, la via della salvezza e redenzione.

Agli gnostici manca il concetto di creazione; essi spiegano l’origine di tutte le cose come emanazione dal primo principio. Nell’illustrare tale emanazione si sbizzarriscono in racconti fantastici di accoppiamenti di „eoni” degradanti dal Padre di tutti all’ultimo essere materiale.

Ma in questo quadro non v’è posto per il dolore con tutta la gamma di passioni oscure e pesanti che l’accompagnano. Si tratta evidentemente di una deviazione dalla linea che procede dal primo Principio e che dà origine alla materia. Dolore e materia, passione e peccato così identificati si oppongono al mondo superiore degli „eoni” e dello spirito. Le conseguenze teologiche di questa tesi sono gravissime[6]. Prima di tutto Dio non può aver prodotto la materia, e se essa pure deriva indirettamente da Lui per il predetto processo emanatistico, è „frutto di scarto e d’ignoranza”, effetto della ribelione d’un eone, all’insaputa e contro la volontà del primo Principio. La seconda: viene travisata la figura stessa di Gesù Cristo, che provenendo dal mondo superiore non può essersi unito completamente con la materia; si tratta di una unione apparente, affermano i gnostici riprendendo la tesi dei doceti, in realtà il Cristo sceso sull’uomo Gesù al momento del battesimo al Giordano è risalito nella sua sfera prima della passione. Ed ecco svuotata la cristologia e la soteriologia.

---

[4] V. DELLAGIACOMA, “S. Irineo, l’uomo e il suo tempo”, 13.

[5] Cf. V. DELLAGIACOMA, “S. Irineo, l’uomo e il suo tempo”, 13-15.

[6] Cf. P. PERKINS, “Gnosis”, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, ed., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella ed., Assisi 1990, 520-526; H. CORNELIS – A. LEONARD, *La gnose eternelle*, col. “Je sais – je crois”, Parigi 1959.

La terza conseguenza fonda il terzo punto di fondamentale differenza dall'ortodossia: la radicale condanna della carne. Non solo si nega la risurrezione, ma la si considera come un peso che trascina tutto l'uomo nell'eterna condanna. Caratteristica la distinzione degli uomini in tre categorie: gli „illici" o materiali, interamente immersi nella materia: essi nulla comprendono delle cose superiori e non potranno salvarsi, qualunque sforzo facciano; gli „psichici" in cui l'anima lotta per liberarsi dalla materia: se vi riesce potrà raggiungere la categoria superiore e salvarsi; i „pneumatici" o spirituali, che pur vivendo nel corpo ne sono interamente indipendenti e sono predestinati alla salvezza. Naturalmente in quest'ultima categoria si pongono gli gnostici stessi: le loro azioni non possono in alcun modo compromettere il loro destino beato, tutto ciò che fanno è ben fatto, essi non fanno che crescere in merito e sapienza, portano in sé il germe del mondo superiore che gli guida e li giustifica. Si può facilmente comprendere quali fossero le conseguenze morali di tali teorie.

Nel campo teologico poi gli gnostici si consideravano pienamente liberi, superiori ad ogni controllo e autorità e questo giustificava ogni dottrina innovatrice. E per tutto questo osavano ancora appellarsi a San Paolo che distingue tra "infanti" e "perfetti" ed alla tradizione apostolica giunta loro per vie segrete e speciali. Questi erano gli avversari di Ireneo.

1.2. La reazione di Sant'Ireneo

Di fronte ad un nemico che sfuggiva dalla lotta trincerandosi nell'arbitrario e nell'esoterico, Ireneo deve prima di tutto chiarire a sé e agli amici cristiani per i quali scrive, la dottrina degli gnostici. Egli osserva: „I nostri predecessori, benché migliori di noi, non hanno potuto rispondere ai Valentiniani, perché non conoscevano il loro sistema"[7].

Fatto questo, sono da stabilire e provare gli strumenti per la discussione: essi sono la tradizione apostolica e la Scrittura. Ireneo rimprovera gli gnostici di appellarsi ora all'una ora all'altra, evitando però d'impegnarsi su entrambi:

> "*Quando si portano argomenti scritturistici contro di loro, prendono ad accusare le stesse Scritture dicendo che il testo è corrotto, che è apocrifo, che è in contraddizione con la tradizione. La verità, sostengono, non è trasmessa solo per scritto, ma anche mediante la viva voce... Quando poi li richiamiamo alla tradizione apostolica, custodita nelle varie chiese, dalla successione dei presbiteri, allora si oppongono alla tradizione dicendo che, essendo essi superiori non solo ai presbiteri, ma agli stessi apostoli, essi soli hanno scoperto la verità pura*"[8].

[7] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 11,1.
[8] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 2, 1.

Per questo Ireneo insiste sulla tradizione apostolica, soprattutto quella conservata nella chiesa di Roma, per la quale dà il nome di tutti i Vescovi da San Pietro al suo tempo. È la famosa testimonianza dell'inizio del libro terzo dell'opera principale. Egli inoltre precisa il canone e l'autorità delle Scritture, sulle quali intende basare tutta la sua confutazione positiva. Anche per questo ci ha lasciato delle importantissime testimonianze, pure nel terzo libro. Dalla tradizione e dalle Scritture egli ricava la "norma di fede", più o meno il nostro simbolo apostolico.

2. La tradizione e la successione apostolica

Studiando l'evoluzione delle parole *paradosis* e *paradidonai* dalle lettere di san Paolo all'*Adversus Haereses*, padre Reynerds osserva che "*dopo una storia piuttosto anonima, un improvvisa evoluzione conferisce loro, nella opera di sant'Ireneo, il significato tecnico che esse conservano tuttora*"[9], e rileva che questo progresso incontestabile si pone in relazione con la polemica antignostica: "*L'idea dell'apostolicità si precisa con sicurezza di tratti negli scrittori ortodossi dei circoli antignostici nella seconda metà del II secolo*"[10]. Non basta, infatti, richiamare l'ovvia constatazione che la teologia della tradizione riceve da sant'Ireneo il maggiore e la sua vera dimensione: per comprendere l'atteggiamento di sant'Ireneo è necessario situarne la teologia della tradizione nel contesto della sua battaglia contro la "*gnosi mendace*".

2.1. La tradizione apostolica gnostica

Non solo gli gnostici valentiniani combattuti da Ireneo, conoscono una "tradizione apostolica", ma questa sembra costituire un asse maggiore di riferimenti per il loro insegnamento esoterico. Questa tradizione segreta che essi dicevano "apostolica" e che non veniva comunicata che agli iniziati "giudicati degni" d'esserne edotti, non era soltanto, per i valentiniani, una fonte d'informazione, una trasmissione diversa dall'insegnamento accessibile al volgo: la sua conoscenza realizzava, secondo la loro terminologia, "la redenzione". "*La perfetta redenzione – essi dicevano – è la conoscenza dell'ineffabile grandezza... La redenzione ha da essere spirituale: grazie alla gnosi l'uomo interiore spirituale opera il proprio riscatto, e basta che egli possegga la cognizione di ogni cosa: tale è la vera redenzione*"[11].

---

[9] B. Reynerds, "Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 155.

[10] B. Reynerds, "Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée", 172.

[11] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 21, 4.

Insomma, soltanto ai "pneumatici" è riservata la "tradizione" che dà loro la "gnosi universale" e arreca la vera redenzione. La tradizione, dunque, non è soltanto il modo di comunicazione di conoscenze segrete, ma anche, mediante tali conoscenze, la via d'accesso a quella che i valentiniani chiamano la "redenzione", lo ingresso nella via vera. E allora comprensibile come essi la chiamino "*la madre delle cose inafferrabili ed invisibili*"[12].

Non è strano, a prima vista, che Ireneo faccia proprie una formula e una nozione così poco tranquillanti? Ma, prestando maggiore attenzione al suo metodo essenzialmente costruttivo, dobbiamo riconoscere che il vescovo di Lione, sottraendo alla gnosi una verità che essa traveste e deforma, restituisce alla tradizione degli apostoli il suo autentico significato: soltanto questa, infatti, ci dispensa la "salvezza", se sappiamo cercarla ove essa si trova veramente, nelle chiese apostoliche, non in discorsi esoterici da iniziati.

2.2. La tradizione apostolica cattolica

Ireneo oppone tradizione a tradizione, o, più esattamente, accetta la formula *traditio apostolica* degli avversari per rivendicare i diritti e il valore soteriologico dell'unica tradizione apostolica, conservata e insegnata unanimemente, alla luce del sole, nelle chiese fondate dagli apostoli, a differenza delle tradizioni segrete che gli gnostici attribuivano loro. Nei primi capitoli del III libro, Ireneo difende, a mo' d'introduzione, i diritti dell'autentica tradizione, dimostrandone nello stesso tempo l'unicità e la pubblicità, in contrasto col carattere multiplo, contraddittorio e segreto delle tradizioni dei suoi avversari. La vera tradizione apostolica, egli dice in sostanza, sono le chiese cristiane ed esse soltanto, che la conservano e comunicano a tutte le anime di buona volontà. Risolto questo problema pregiudiziale, Ireneo si fonda su questa tradizione per "leggere" la Scrittura ed enuclearne la "regola di verità" che si manifesta nella Scrittura.

Alle tradizoni gnostiche, segrete e diverse, Ireneo oppone dunque l'unica e pubblica tradizione cattolica, la sola ed autentica "tradizione degli apostoli". Pertanto, la Scrittura vuol essere letta secondo la tradizione delle chiese, non alla luce dei sistemi bizzarri ed inconciliabili che gli gnostici pretendono di dedurre dalle *loro* tradizioni, capaci di far dire alla Scrittura, per altro opportunamente riveduta e corretta, le peggiori follie. Ireneo non nega che la vera tradizione arrechi la salvezza e l'autentica "redenzione", ma attribuisce ciò alla tradizione apostolica conservata nelle chiese cristiane, non al guazzabuglio inconsistente e complicato cui gli gnostici danno il nome di tradizioni. A torto essi pretendono di fondare le loro dottrine sulla

[12] IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, I, 21, 1.

Scrittura: “*Al di fuori della Chiesa le Scritture riescono incomprensibili e scandalose*”[13].

Tutta la forza dell’argomentazione ireniana procede dall’audacia ond’egli accetta la formula gnostica *traditio apostolica* per legare indissolubilmente i due sensi dell’espressione: tradizione che viene dagli apostoli e tradizione consistente nell’insegnamento degli apostoli: “*traditio quae est ab apostolis”*[14].

Ne conclude immediatamente che questa tradizione deve trovarsi in tutte le chiese fondate dagli apostoli: “*La tradizione che ci viene dagli apostoli è conservata nelle chiese dai successori degli anziani*”[15]. Infatti,

> “*Tutti coloro che vogliono veder la verità possono contemplare in ogni chiesa la tradizione degli apostoli manifestata nel mondo intero. E noi possiamo nominare coloro che, dagli apostoli, furono istituiti vescovi nelle chiese, e i loro successori fino ad oggi. Nulla essi hanno insegnato, nulla conosciuto, che somigli al delirio di costoro (scil. gli gnostici). Infatti, se gli apostoli avessero conosciuto dei misteri segreti da apprendere ai perfetti, all’insaputa degli altri, avrebbero cominciato col farne partecipi quegli stessi uomini ai quali affidavano le loro chiese. Essi pretendevano infatti che coloro che chiamavano a succeder loro e ai quali delegavano il potere di insegnare al loro proprio posto fossero assolutamente perfetti ed irreprensibili: la loro perfetta caduta, al contrario, la peggior calamità”*[16].

Gli gnostici pretendevano dunque di richiamarsi ad un insegnamento esoterico degli apostoli, noto ai soli “perfetti” e soltanto da questi trasmesso. Prendendone a prestito la terminologia, Ireneo obietta loro che fra codesti “perfetti” devono annoverarsi, in primo luogo, i successori degli apostoli, cui questi hanno affidato le loro chiese. Ora, questi “anziani” non conoscono affatto la pretesa “tradizione apostolica” segreta di cui si fanno forti i suoi avversari. In tal modo, egli ricollega infallibilmente la successione apostolica al possesso della tradizione degli apostoli.

E, per scrupolo di precisione, fa appello alle grandi chiese, in cui è facile ricostruire gli elenchi dei successori degli apostoli, ritrovarne il ricordo e il messaggio. Anzitutto Roma, dove “*la tradizione che le viene dagli apostoli, e la fede che essa ha annunciata agli uomini, sono giunte sino a noi per successione dei vescovi*” [17] di cui Ireneo ci dà l’elenco fino ad Eleuterio “*cui è toccato presentemente l’episcopato, essendo il dodicesimo a partire dagli apostoli*”. Poi Smirne, di cui Ireneo ha conosciuto il vescovo Policarpo

[13] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 26, 1.
[14] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 5, 1.
[15] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 2, 2.
[16] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 3, 1.
[17] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 2, 3.

"*istituito dagli apostoli*", e che ha "*sempre insegnato ciò che ha appreso dagli apostoli stessi: la dottrina trasmessa dalla chiesa, la sola vera*". E soggiunge: "*Tutte le chiese dell'Asia lo attestano, non meno di coloro che fino ad oggi sono succeduti a Policarpo. Un tale uomo è un testimone della verità ben altrimenti sicuro e degno di fede che Valentino, Marcione e tutti gli altri che la pensano allo stesso modo sbagliato*"[18]. E finalmente Efeso, "*fondata da Paolo e dove Giovanni a dimorato fino al tempo di Traiano, testimone autentico della tradizione degli apostoli*"[19].

2.3. La successione apostolica e il carisma della verità

Ireneo localizza dunque geograficamente la tradizione apostolica: essa dimora, fissata, per così dire, esemplarmente, nei punti di cristallizzazione della predicazione degli apostoli, e là bisogna coglierla. Al "culto della persona" professato dagli gnostici, egli contrappone la testimonianza delle chiese e non insiste tanto sulla personalità dei continuatori dell'opera apostolica, quanto sulla continuità stessa dell'insegnamento dei fondatori."E che? Ove una semplice questione marginale faccia sorgere una disputa, non dovremo rivolgerci per ottenere lumi e direttive certe alle chiese più antiche, in cui hanno vissuto gli apostoli? E se gli apostoli stessi non ci avessero lasciato alcuna Scrittura, non saremmo tenuti a conformarci alla tradizione che essi hanno trasmesso a coloro cui affidarono le loro chiese?"[20]

In tali chiese, incontriamo senza dubbio dei vescovi, degli anziani... Ma anche quelli umili "*che, senza inchiostro né carta, hanno lo Spirito Santo nel cuore*"[21], e che pur nella loro ignoranza sono più saggi dei "perfetti", ché custodiscono "*l'antica tradizione degli apostoli*", non si riallacciano forse alla grande corrente dell'antica tradizione? non posseggono anch'essi la "salvezza?"

Tale è senza dubbio la ragione per cui Ireneo manifesta tanta confidenza nelle parole degli "anziani" che ha conosciuti e di cui riferisce i discorsi, talvolta ingenui, nel libro V dell'*Adversus Haereses*.

> "*In generale* – osserva Van den Eynde – *Ireneo non fa menzione della dignità episcopale degli anziani. Le cita in quanto testimoni oculari di qualche apostolo o discepolo di apostoli. Gli "anziani", intermediari fra l'età apostolica e l'attuale, godono di un'autorità tanto maggiore quanto più si avvicinano alle origini*"[22].

---

[18] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 3, 4.

[19] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 3, 4.

[20] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 4, 1.

[21] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III, 4, 2.

[22] Van Den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Parigi 1953, 164.

E, per contro, egli rimprovera agli gnostici di non possedere la "dottrina istituita" (*doctrina instituta*). L'espressione sembra avere questo significato:

> "*c'è normalmente un nesso necessario fra dottrina ed istituzione; questa trasmette la dottrina, conservandola e garantendone la continuità con la sua concatenazione cronologica, geografica e strutturale. Infatti, dice Ireneo, i vescovi ricevono con la successione apostolica il carisma della verità*"[23].

Essi sono l'espressione viva dell'apostolicità e – Ireneo non dimentica di aver la cura spirituale dei "barbari" stanziati ai confini della provincia romana facente capo a Lione – i responsabili della cattolicità della Chiesa nonché della sua espansione missionaria.

La tradizione costituisce il legame delle generazioni, la continuità temporale dall'età apostolica, il principio d'unità geografica tra le chiese "disperse sulla terra": e questo per impegno statuario; non in virtù del precario empirico proselitismo individuale in cui sembra essere consistita la propaganda gnostica nella valle del Rodano[24]. Ireneo celebra questa "*unità delle chiese*" in un testo famoso, in cui contrappone alle diversità fallace delle dottrine gnostiche la "*ferma verità dell'insegnamento della Chiesa*":

> "*La Chiesa, ancorché diffusa in tutto l'universo, fino ai confini della terra, ha ricevuto dagli apostoli e dai loro discepoli la fede in un solo Dio, Padre onnipotente, che ha fatto il cielo e la terra e tutto ciò che è in essi, e in un solo Gesù Cristo, Figlio di Dio, che si è incarnato per la nostra salvezza, e in uno Spirito Santo... Questa è la fede, questa è la predicazione che la Chiesa ha ricevuto; e quantunque dispersa nel mondo intero, essa la custodisce gelosamente come se abitasse un'unica dimora, e vi crede unanimemente, come se non avesse che un'anima e un cuore; e, con perfetto accordo, la predica, l'insegna, la trasmette, come se avesse una sola bocca.*
> *Senza dubbio le lingue sulla superficie del mondo sono diverse, ma la forza della tradizione è una e identica. Le chiese fondate nelle Germanie non hanno un'altra fede né un'altra tradizione; né le Chiese fondate fra gli Iberi, fra i Celti, in Oriente, in Egitto, in Libia, o al centro del mondo; come il sole, creatura di Dio, è uno e identico in tutto il mondo, così la predicazione della verità brilla ovunque e rischiara tutti gli uomini che intendono conseguirne la conoscenza. E né il più potente dei capi delle chiese insegnerà un'altra dottrina – ché nessuno è al di sopra del maestro, – né il più umile avvilirà questa tradizione, ché essendo la fede una ed identica, non può essere arricchita da colui che può dir molto, né impoverita da colui che non può parlare che poco*"[25].

---

[23] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 26, 2.
[24] Cf. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 13, 5-7.
[25] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 10, 1-2.

3. La tradizione e il kerygma

Nel testo citato degna di nota è l'equivalenza istituita da Ireneo fra *tradizione* e *predicazione della verità*. Ora, essa non è causale: sulle tracce di padre Reynerds[26], che ha avuto il merito di studiare metodicamente le formule dell'*Adversus Haereses*, e, ampliandone l'indagine, H. Holstein dimostra che per il vescovo di Lione il contenuto della tradizione[27] era appunto l'insegnamento degli apostoli continuato dai capi delle chiese.

"*Bisogna identificare il contenuto della tradizione ireniana con il kerygma apostolico. E l'insegnamento ricevuto dagli apostoli che la Chiesa, attraverso il magistero dei suoi capi, successori degli apostoli, fedelmente custodisce, insegna infallibilmente e trasmette ai suoi figli*"[28].

Soffermiamoci per un istante sul termine *kerygma* col quale Ireneo designa l'insegnamento apostolico conservato, insegnato e trasmesso dalle chiese.

"*L'oggetto e il contenuto del* kerygma *sono spesso indicati colla formula:* predicazione della verità[29]: *gli apostoli della Chiesa testimoniano con la loro predicazione della verità di Cristo, e soltanto questa verità è la norma della fede e della condotta cristiana. Per Ireneo, la verità non è in un sistema, – ed è proprio questo l'errore che egli rimprovera giustamente agli gnostici – ma nella persona stessa di Cristo... Crediamo di interpretare fedelmente il suo pensiero profondo attribuendo all'espressione* predicazione della verità *il significato di* predicazione del Cristo... *La parola* kerygma *designa dunque, nel linguaggio ireniano, la predicazione apostolico-ecclesiale della Verità, cioè del messaggio evangelico. Per lui il* kerygma *è, nello stesso tempo, un fatto e un diritto: questi «trasmettitori» privilegiati, mediatori fra Cristo di cui son testimoni e noi, che sono chiamati a istruire, predicano la Buona Novella e, soli, ne hanno il diritto. Dobbiamo ascoltarli e conformarci al loro insegnamento. Se* paradosis *e* kerygma *sono strettamente connessi, è chiaro che per Ireneo la tradizione non è altro che l'insegnamento degli apostoli, e che la fedeltà alla tradizione sarà una fedeltà a questo insegnamento*"[30].

3.1. L'oggetto del messaggio apostolico

Ma quale ne è l'oggetto? Il legame che unisce l'inizio del III libro, dedicato alla tradizione, al resto dell'opera, ci autorizza ad affermare che

---

[26] B. Reynerds, "Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée", 180 ss.

[27] „Il termine paradosis designa direttamente l'oggetto trasmesso e non l'organo trasmettitore", B. Reynerds, "Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée", 156.

[28] H. Holstein, "La tradition des apotres chez saint Irénée", *RSR* 36 (1949) 268.

[29] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 10, 2; 25, 3. III, 3, 3-4; 13, 1-2.

[30] H. Ireneo di Lione "La tradition des apotres chez saint Irénée", 249-250.

questo insegnamento è "*la predicazione del piano salvifico di Dio realizzato in una storia che mette capo a Cristo e non ha senso che da lui e per lui (è ciò che Ireneo, con un termine che diventerà classico, e che egli mutua del resto da san Paolo, chiama l'*oikonomia*). Il* kerygma *degli apostoli è l'annuncio di questa „economia", della rivelazione del Dio Trinità attraverso le sue opere di salvezza...*"[31] Il *kerygma* degli apostoli è dunque una catechesi biblica. Si comprende allora come nell'ampia esposizione che del disegno della divina benevolenza danno gli ultimi tre libri dell'*Adversus Haereses*, riassunto dalla *Dimostrazione della predicazione evangelica*, il Vecchio Testamento occupi un sì largo posto. Nella scia di Giustino, che fu, forse, suo maestro, Ireneo, soprattutto nel IV libro, insiste sull'annuncio del Cristo contenuto nelle parole e nei fatti del Vecchio Testamento, e sul coronamento in Cristo di tutte quelle profezie. E non si tratta, per lui, d'un dettaglio o di un appendice scritturale ad un insegnamento tradizionale affatto diverso nel suo contesto. La tradizione ireniana, custode e tramite del *kerygma* apostolico, illustra per intero l'itinerario del Vecchio Testamento verso Cristo, e il significato cristologico di tutte le sue pagine. Questa la è la lezione che gli hanno appresa gli anziani:

> "*Tutto ciò che Dio ispirò circa l'uscita d'Egitto, fu tipo e immagine dell'uscita della Chiesa, che doveva venire dalla Gentilità: perciò, alla fine, Dio la fece uscire per ricevere la sua eredità, che non Mosè, che era tuttavia suo servo, ma Gesù, Figlio di Dio, le elargisce. Chi è attento a ciò che dicono i profeti di questa fine, e alle visioni che Giovanni, discepolo di Gesù, riferisce nell'Apocalisse, vedrà che le nazioni tutte subiranno allora le prove che, nell'Esodo, furono riservate agli Egizi. Narrandocele, un anziano ci incoraggiava dicendo: "Noi non dobbiamo rimproverare ai Patriarchi e ai profeti gli errori che le Scritture rimproverano loro, né abbiamo il diritto di imitare la condotta di Cam, che si fece beffe della vergogna di suo padre e fu da lui maledetto; ma dobbiamo render grazie a Dio per loro, ché coll'avvento di Nostro Signore Gesù, questi peccati li sono stati rimessi". E ci esortava a render grazie ed a rallegrarci della nostra salvezza. "Ma, soggiungeva, non dobbiamo far loro una colpa de ciò che la Scrittura stessa non gli rimprovera e racconta semplicemente: né dobbiamo mostrarci più esigenti di Dio medesimo, quasi potessimo innalzarci al di sopra del Maestro, ma cercarne il significato tipico (*typum quaerere*). Ché nulla di ciò che è scritto nella Scrittura è inutile, per quanto possa sembrare inescusabile*"[32].

V'è infatti, nell'insegnamento della Scrittura di cui Ireneo sottolinea la continuità pedagogica[33], un *ordine*, una „progressione": "*Cristo ha mani-*

[31] H. Ireneo di Lione, "La tradition des apotres chez saint Irénée", 269.

[32] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 30, 4-31. Cf. *Ibidem*, IV, 27, 1-2; 28, 1; 30, 1; 32, 1.

[33] Questa continuità significa che Dio „abitua" l'umanità a ricevere Cristo: Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 38, 1-3.

festato al genere umano, con ordine e progressione, le visioni dei profeti, la diversità dei carismi, le sue opere e la gloria del Padre. Dove c'è ordine, c'è continuità; dove c'è continuità, c'è successione temporale; e dove c'è successione, c'è adattamento ai bisogni"[34].

Il grande errore degli gnostici è di non accettare questo piano, di citare la Scrittura quasi a caso "spigolando" qua e là i testi che li convengono, e sostituendo un "montaggio" di loro invenzione all'ordine voluto da Dio:

"*Essi si studiano di adattare le parabole del Signore, le parole dei profeti e degli apostoli, alla loro dottrina, che abbiamo testé esposta, affinché il loro sistema non appaia infondato: Sorvolano l'ordine e la concatenazione delle Scritture, e, per quanto possono, slogano le membra della verità. Trasportano e sconvolgono e, con tale operazione, seducono molti che si lasciano ingannare da codesta cattiva manipolazione delle parole del Signore.*
*È come se in una bella immagine di re eseguita con pietre preziose da un artefice di talento, si sconnettesse il ritratto umano che essa rappresenta, si alterasse l'ordine delle pietre così da realizzare un cattivo ritratto di cane o di volpe e, osservandolo, si dichiarasse che quella è la bella immagine del re fatta dall'artista. Certo, le pietre sono quelle raccolte dall'artefice primitivo, ma sconvolte dal successore per formare un'immagine di cane. E con queste pietre si riesce ad ingannare gli ignoranti che non conoscono il volto del re, facendogli credere che questa ridicola immagine d'animale sia il ritratto del re. Così fanno gli gnostici, che cucendo insieme storie inventate (*mythous*) e poi spigolando qua e là, nelle Scritture, parole, espressione, parabole, pretendono di applicare alle loro storie le parole di Dio*"[35].

Leggere la Scrittura ricusando la guida degli apostoli è, per Ireneo, il modo migliore per non comprenderla; anziché ricevere il messaggio di Dio, ci si contenta di cercare giustificazioni ai propri punti di vista. La "redenzione" che gli gnostici credono di trovare nella "conoscenza" dei perfetti, si rivela, alla fine, come un disastro e una perdita. Certo, essi si vantano di seguire le loro tradizioni; ma si tratta di tradizioni fallaci. Soltanto la vera tradizione porta alla salvezza insegnando a leggere la Scrittura come va letta, secondo lo Spirito stesso che l'ha ispirata.

La lettura ecclesiale della Scrittura, orientata dalla tradizione degli apostoli, permette di scoprirvi il vero Dio attraverso le sue opere.

"*Bisogna interpretare le Scritture secondo la tradizione conservata nella Chiesa. Quando si conosce, dice Ireneo, il soggetto trattato da Omero, è possibile distinguere i suoi poemi dai centoni. Così, quando «si possiede il canone inflessibile della verità ricevuto all'atto del battesimo», non si scoprono più, sotto i*

[34] IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, IV, 20, 7.
[35] IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, I, 8, 1.

termini, le espressioni e le parabole della Scrittura le teorie degli eretici, ma si applicano facilmente tutti i testi al corpo della verità..."[36]

"*La Chiesa è come un paradiso piantato in questo mondo. Di questo paradiso, dei suoi alberi, noi dobbiamo nutrirci; nella Chiesa dobbiamo leggere i libri sacri... L'uomo spirituale deve leggere le Scritture «accanto agli anziani che posseggono la dottrina apostolica» per trovarne una interpretazione corretta, armoniosa, senza pericolo e senza bestemmia*"[37].

3.2. La tradizione come guida all'intelligenza della Scrittura

Senza dubbio, con questa affermazione, costantemente presente al suo spirito, Ireneo mostra di distinguere Scrittura e tradizione, e riconosce a questa un carattere d'insegnamento orale. Ma non sembra che sia questo, per lui, il punto più importante: egli è molto più attento a dimostrare che gli apostoli hanno impartito un insegnamento sicuro per leggere il Vecchio Testamento in funzione di Cristo, sottolineando, così, fermamente l'unità dei due Testamenti[38], e che questa è la loro tradizione, conservata fedelmente nella Chiesa:

"*Questi anziani (successori degli apostoli ed eredi della loro tradizione), custodiscono la nostra fede in un solo Dio che ha tutto creato; fanno aumentare il nostro amore per il Figlio di Dio, autore dell'economia salvifica; ci espongono senza pericolo le Scritture, senza offendere Dio, senza disonorare i patriarchi, senza disprezzare i profeti*"[39].

Il contenuto della tradizione è, per Ireneo, la „regola di fede" cristiana, fondata, radicata nella Scrittura e determinata dall'intelligenza cristologica del Vecchio Testamento. Lo Spirito che ha ispirato la Scrittura è il medesimo che ha dato agli apostoli l'intelligenza della Scrittura: esso continua ad animare la Chiesa, a mantenervi viva la presenza degli apostoli nella continuità della loro tradizione. Soltanto nello Spirito tutto si possiede, tutto s'illumina, e la vera tradizione è, per fedele, la via dell'autentica „redenzione", vanamente cercata dalla gnosi in conoscenze esoteriche e fallaci:

"*La predicazione della Chiesa è la medesima ovunque, – scrive Ireneo a conclusione del III libro – e resta uguale a se stessa, fondata, come abbiamo dimostrato, sulla testimonianza dei profeti, degli apostoli e di tutti i discepoli, attraverso l'inizio, il mezzo e la fine, attraverso l'intera economia divina, attraverso l'operazione abituale (di Dio) che effettua la salvezza dell'uomo e risiede all'interno della nostra fede. Fede che riceviamo dalla Chiesa e custodiamo.*

[36] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 9, 4.
[37] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 26, 5.
[38] Cf. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, cap. 20-22.
[39] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 36, 5.

Fede che sempre, sotto l'azione dello Spirito Santo, come un liquore prezioso conservato in un vaso di buona qualità, ringiovanisce e fa ringiovanire il vaso che lo contiene.
Infatti la Chiesa s'è vista consegnare questo dono da Dio, come Dio ha soffiato sulla carne modellata perché tutte le membra ricevessero la vita; e in tale dono era contenuta l'intima unione con Cristo, cioè lo Spirito Santo, pegno d'incorruttibilità, riaffermazione della nostra ascensione verso Dio.
Perché, dice san Paolo, Dio ha messo nella Chiesa gli apostoli, i profeti, i Dottori... e tutti gli altri effetti dell'operazione dello Spirito, dai quali sono esclusi coloro che non corrono verso la Chiesa, ma, con le loro dottrine empie e le loro azioni detestabili, si escludono da soli dalla vita.
Ché là dov'è la Chiesa è lo Spirito di Dio; è là dov'è lo Spirito di Dio è la Chiesa con tutta la sua grazia. E lo Spirito è la Verità"[40].

Conclusione

Sant'Ireneo ha tracciato in modo definitivo le grandi articolazioni della teologia della tradizione: la tradizione è la continuità dell'insegnamento degli apostoli nelle chiese da loro fondate. La tradizione è apostolica sia quanto all'origine, attestata dalla "successione dei vescovi", che "ricevono, con la successione apostolica, il carisma della verità", sia per il suo contenuto che è il *kerygma* insegnato dagli apostoli, trasmesso, custodito e insegnato nell'ambito delle chiese apostoliche. E tutto ciò alla luce del sole, non nei segreti colloqui esoterici dei "perfetti", di cui avevano fantasticato gli gnostici, nei quali si sarebbe trasmesso uno pseudo messaggio apostolico sconosciuto al cristiano medio.

L'oggetto essenziale del messaggio apostolico della tradizione è Cristo, già annunciato del Vecchio Testamento che trova in lui la propria conclusione. Di conseguenza, la tradizione appare distinta dalla Scrittura e, tuttavia, strettamente legata ad essa. Ne è il commento vivo, il principio d'intellezione, la chiave di una lettura corretta e feconda. Fuori dalla Chiesa, nella quale si custodisce la tradizione apostolica, la Scrittura – osserva Ireneo, confortando la sua affermazione con l'esempio dei travestimenti inflittile dalla gnosi – non può essere affrontata senza gravi rischi d'incomprensione e d'errore. È dunque chiaro come, per Ireneo, Scrittura e tradizione si trovino in un rapporto costante di azione e di dipendenza reciproca: la Scrittura, Parola di Dio conservata nella tradizione del popolo eletto e delle prime comunità cristiane, richiede, per essere compressa, il sostegno e l'abbraccio della tradizione; questa è al servizio della Scrittura, di cui fervidamente comprende ed insegna il senso religioso.

[40] Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 2, 1.

Come a dimostrato lo Smulders, i Padri della Chiesa conserveranno le prospettive di Ireneo[41]. Senza dubbio, col passare delle generazioni, il riferimento agli apostoli si fa più raro: a partire da Atanasio si parla della "tradizione dei padri" e

"*ci si contenta di dimostrare l'identità di dottrina cattolica e di tradizione provando come antichi e venerabili vescovi, che non insegnavano se non ciò che avevano appreso dai loro predecessori, le rendessero omaggio. Ma a fondamento della tradizione resta pur sempre la successione storicamente continua*"[42].

E padre Smulders così conclude la sua inchiesta attraverso la patristica:

"*Esiste una differenza considerevole tra la prova della tradizione quale fu elaborata da Ireneo e quale è sviluppata nel secolo IV. Dobbiamo concludere che l'idea stessa di tradizione ha subìto una modificazione essenziale? Niente affatto. La tradizione è sempre la dottrina apostolica in quanto è stata trasmessa dalle generazioni successive e giunge così fino a noi: su questa idea fondamentale tutti i nostri autori sono d'accordo. Soltanto gli uomini delle prime generazioni post-apostoliche potevano ancora scorgere l'inizio della catena, il punto in cui il messaggio cristiano nasce dalla predicazione apostolica, laddove i loro successori devono accontentarsi di tenere l'altra estremità, onde esso perviene loro. Ma sottesa ad entrambe le considerazioni è la stessa concezione fondamentale della tradizione: la tradizione è il messaggio cristiano che ci viene dagli apostoli mediante la catena ininterrotta dei nostri avi nella fede*"[43].

Bibliografia

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interpretation de la Bible dans l'Église*: Ench-Vat 13 (Bologna 1995).
CONGAR J.Y.-M, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico,* Paoline, Roma 1964.
_________, *Saggio teologico*, Paoline, Roma 1965.
CORNELIS H. – LEONARD A., *La gnose eternelle*, col. "Je sais – je crois", Parigi 1959.
GRECH P., "Ermeneutica", in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, ed., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Citadella, Assisi 1990, 382-392.
HOLSTEIN H., "Tradition des Apotres chez saint Irénée", *RSR* 36 (1941), 229-270.
___________, *La tradizione nella Chiesa*, Vita e pensiero, Milano 1968.
IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, traduzione italiana a cura di P. Vittorino Dellagiacoma, *Contro le eresie*, I-II, Ed. Cantagalli, Siena 1993.
MOLARI C., "Ermeneutica e linguaggio", in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Marietti, Torino 1977, 74-94.

---

[41] Cf. P. SMULDERS, "Le mot et le concept de tradition chez les pères grecs", *RSR* 40 (1951-1952) 41-62.

[42] P. SMULDERS, "Le mot et le concept de tradition chez les pères grecs", 57.

[43] P. SMULDERS, "Le mot et le concept de tradition chez les pères grecs", 61.

O'COLLINS G., "Criteri per l'interpretazione delle tradizioni", in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS, ed., *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale,* Queriniana, Brescia 1982, 397-411.

PERKINS P., „Gnosis", in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, ed., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Citadella, Assisi 1990, 520-526.

POTTMEYER H.J., „Norme, criteri e strutture della tradizione", in W. KERN - H.J. POTTMEYER, ed., *Corso di teologia fondamentale*, IV, Queriniana, Brescia 1990, 137- 172.

RAHNER K. – RATZINGER J., *Offenbarung und Überlieferung,* Friburgo-Vienna 1965.

REYNDERS B., "Paràdosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'a saint Irénée", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 155-176.

SCHILLEBEECKX E. – SCHOONENBERG P., *Fede e interpretazione,* Queriniana, Brescia 1971.

SMULDERS P., "Le mot et le concept de tradition chez les pères grecs", *RSR* 40 (1951-1952) 41-62.

VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Parigi 1953.

WICKS J., „Regula fidei", in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, ed., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 913-915.

ABRAHAM, ITINERAR ŞI MODEL DE CREDINŢĂ

Lect. univ. dr. pr. Iulian FARAOANU[1]

Rezumat: Credinţa este o dimensiune esenţială a fiinţei umane. Lucrarea de faţă îşi propune să scoată în evidenţă credinţa marelui patriarh Abraham, personaj biblic emblematic în ceea ce priveşte încrederea în Dumnezeu.
Credinţa lui Abraham va fi analizată sub două aspecte: mai întâi din perspectiva itinerarului raportului său cu Dumnezeu, apoi exemplul de statornicie şi perseverenţă al credinţei sale. După fiecare tratare, va exista o aplicaţie pentru creştinii de astăzi.
La final, apare îndemnul la imitarea încrederii lui Abraham, omul care a crezut şi a sperat împotriva oricărei speranţe.
Cuvinte-cheie: Abraham, credinţa, itinerar, model, încredere, Dumnezeu.

Summary: Faith is an essential dimension of human being. This paper proposes itself to emphasize the faith of the great patriarch Abraham, emblematic Bible hero regarding the trust in God.
Abraham's faith will be analyzed under two aspects: firstly, from the perspective of the itinerary of his relationship with God, then the example of constancy and perseverance of his faith. After each treatment, there will exist something that is applied for nowadays Christians.
Finally, it appears the exhortation to imitate Abraham's trust, the man that trusted and hoped against any hope.
Key words: Abraham, faith, itinerary, model, trust, God.

Introducere

Problematica credinţei este fundamentală şi vitală pentru creştin şi pentru Biserică. Iniţiativa Sfântului Părinte de a propune un an dedicat credinţei este salutară, şi pentru faptul că intenţionează să ia în vizor baza vieţii religioase, credinţa fiind piatra de temelie ce susţine edificiul existenţei creştine. Mergând pe aceeaşi linie a căutării fundamentelor, ar fi util să cercetăm rădăcinile credinţei în Sfânta Scriptură, în Cuvântul lui Dumnezeu. Credinţa creştină este o realitate ce priveşte misterul lui Dumnezeu, or, sursa principală pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu este tocmai Biblia, acolo unde Domnul se revelează.

Tema acestei lucrări este inspirată din viaţa unui personaj biblic, şi anume Abraham. Vor fi câteva pagini care vor trata despre credinţa patriarhului,

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi, email: faraoanu@yahoo.com.

văzut ca *model* şi *itinerar de credință*. După o clarificare terminologică a termenului *credință*, se vor reliefa două idei: 1) itinerarul de credință al lui Abraham; 2) exemplul său de încredere dedus din două texte din cartea Genezei şi din Scrisoarea către Romani. După fiecare punct, şi la final, va fi o aplicaţie tip actualizare.

În primul rând, etimologia cuvântului *credință*[2]. Unul dintre cei mai cunoscuți termeni referitori la „credință" în VT este rădăcina „aman"[3], care înseamnă a fi stabil, ferm, solid, de neclintit. Aplicat lui Dumnezeu, se poate spune că El este tăria, stânca pe care omul se sprijină. De aceea, credinţa, „emunah" (înseamnă şi fidelitate), nu e altceva decât o ancorare în Domnul, încredere în el. De fapt, pe el ne putem baza, pe el putem construi. Pentru omul biblic, aşadar, a avea credință echivalează cu a avea încredere[4], a te abandona în brațele lui Dumnezeu care îl susține pe credincios în orice situaţie, mai ales în cele dificile. Abraham, Moise, Isaia, însuşi poporul ales şi-au arătat încrederea că Domnul îşi va împlini cuvintele şi făgăduințele protejând şi mântuind individul sau comunitatea.

Pe lângă aceşti termeni, există şi cuvântul „amin", un participiu cu următoarea semnificaţie: ceea ce iese din gura lui Dumnezeu merită încredere deplină, este adevărat pentru a fi crezut şi e stabil pentru a orienta bine viaţa.

Credinţa biblică despre care este vorba aici trebuie înțeleasă pornind de la raportul omului cu Dumnezeu. În acele vremuri existenţa lui Dumnezeu era ceva clar pentru toţi, nimeni nu spunea „Dumnezeu nu există". Dumnezeu există, e un adevăr esenţial, problema era cum se poate intra în contact cu divinitatea (unde e Dumnezeu, cum acționează?), cum îl întâlneşte omul pe Dumnezeu. Această întâlnire are loc în sfera credinţei. Ca şi în cazul lui Abraham, apare o relaţie de tip personal. De fapt, patriarhul nu percepe un Dumnezeu impersonal care trebuie descoperit în astre sau în forţele naturii, ci un Dumnezeu persoană, care se interesează de om, intervine în viaţa lui (lui Abraham îi promite şi oferă o ţară şi o descendenţă). Aşadar, credinţa este un act de încredere într-o Persoană.

Examinând o serie de referințe din VT, credinţa[5] s-ar putea descrie astfel: „cunoaşterea sau recunoaşterea lui YHWH, a puterii sale stăpânitoare

[2] Cf. „Fede", în P. Rossano, ed., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

[3] „Aman", în L. Koehler – W. Baumgartner, *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, Brill, Leiden – Boston – Köln 1998.

[4] „Hemin", forma *hifil* apare de 52 de ori în VT.

[5] Credinţa este o reacţie la acţiunea primară a lui Dumnezeu (A. Weiser).

şi salvatoare, revelată de-a lungul istoriei, sub forma încrederii în promisiunile sale, a ascultării faţă de poruncile sale”[6].

NT continuă tradiţia semantică a VT. Substantivul „pistis” şi verbul „pisteuo”[7] exprimă aceeaşi idee a încrederii, a credincioşiei în raport cu fidelitatea şi ascultarea de Dumnezeu, de Cuvântul şi planul său. Credinţa omului biblic din NT trebuie să se asemene cu cea a lui Cristos, exemplu suprem de încredere filială, de fidelitate şi ascultare faţă de voinţa divină (cf. *Lc* 23,46: „Tată, în mâinile tale încredinţez sufletul meu”). Însă Cristos este şi piatra din capul unghiului pe care putem construi edificiul credinţei: de fapt, noi devenim fii ai lui Dumnezeu numai în Fiul unic, în el avem împăcarea cu Tatăl, filiaţiunea şi alianţa nouă. De aceea, a crede nu e altceva decât a ne întemeia toată viaţa pe Isus Cristos.

Credinţa este şi recunoaşterea lui Isus drept Mesia, contemplând moartea şi învierea sa (*Mc* 15,32). Pentru cartea Faptele Apostolilor, credinţa este o dimensiune importantă a vieţii, creştinii fiind denumiţi de fapt „cei credincioşi” (*Fap* 2,14-36). Pentru Paul, în scrierile căruia termenul *credinţă* apare de 242 de ori, credinţa echivalează cu cunoaşterea şi acceptarea misterului pascal şi a persoanei lui Cristos. Pe de altă parte, Ioan foloseşte mai mult verbul „a crede” (de 98 de ori).

Încercând creionarea unei definiţii a credinţei, s-ar putea conchide: credinţa „este răspunsul integral al omului dat lui Dumnezeu care se revelează ca mântuitor al său şi include acceptarea mesajului salvific şi supunerea plină de încredere faţă de cuvântul său. În credinţa veterotestamentară accentul cădea pe aspectul de încredere, în cea neotestamentară iese în evidenţă aspectul de adeziune la mesajul creştin”[8].

De ce s-a ales tocmai Abraham? Deoarece el este părintele nostru întru credinţă. Ar putea fi şi intenţia de a corecta unele aspecte din viziunea noastră despre acest patriarh. Pentru noi, ca şi pentru tradiţia iudaică, Abraham este mare prin gestul său de a accepta jertfirea unicului său fiu şi prin supunerea la cererea Domnului de a părăsi propria ţară. Însă măreţia lui Abraham se arată în credinţa sa: a fost drept prin credinţă; gesturile sale, fie părăsirea ţării, fie jertfirea lui Isaac, sunt, în realitate, consecinţe ale credinţei sale.

O altă întrebare se referă la izvoarele din care îl cunoaştem pe Abraham[9]? Izvoarele principale sunt cartea *Genezei* şi unele scrieri de după exil.

---

[6] „Fede”, în P. Rossano (ed.), Nuovo Dizionario di Teologia Biblica.

[7] „Pistis”, în F.W. Danker, ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago Press, Chicago and London 2000.

[8] J. Alfaro, „La fede come dedizione personale dell'uomo a Dio e come accettazione del messaggio cristiano”, *Concilium* 3 (1967) 68.

[9] Cf. C.M. Martini, *Abramo nostro padre nella fede*, Borla, Roma 1983, 23-28.

În VT numele Abram[10] apare de 60 de ori, în timp ce Abraham (ar putea fi un nume teologizat) de 174 de ori, de cele mai multe ori în *Geneză* (de 18 ori apare şi în *Levitic*, *Deuteronom*, iar în cărţile istorice doar de 15 ori). În NT numele Abraham apare de 72 de ori, fiind, după numele lui Moise (cu 80 de apariţii), cel mai frecvent. Pasaje emblematice sunt cele din imnurile *Magnificat* (*Lc* 1,55: „după cum a promis părinţilor noştri, lui Abraham şi urmaşilor lui în veci") şi din *Benedictus* (*Lc* 1,73: „şi-a amintit de jurământul făcut lui Abraham"). Demnă de amintit este referinţa din *Rom* 4 (cf. *Gal* 3).

Până la urmă, cine este Abraham? Este unul dintre personajele cele mai celebre din VT, alături de Moise, Iacob, David. Era un *seminomad*. În călătoriile sale împreună cu turmele, a reuşit să îl descopere pe Dumnezeu şi să stabilească o relaţie cu el. S-au făcut multe cercetări şi eforturi pentru a confirma existenţa istorică a acestui patriarh. Dacă a existat în mod real sau nu, probabil nu e lucrul cel mai important (pe deasupra, istoria biblică este una teologizată, nu neapărat o corespundere exactă de date şi evenimente). După aceea, dincolo de imaginea personajului istoric, e important de văzut cum a acţionat Dumnezeu în viaţa lui Abraham şi care a fost comportamentul său, el fiind propus ca model.

Biografia lui Abraham poate fi descrisă pe scurt astfel: Abraham, fiul lui Terach, emigrează[11] de la Ur din Caldeea (actualul Irak) spre nord la Haran, un nod comercial de caravane la graniţa dintre Turcia şi Siria. De aici se îndreaptă către Canaan împreună cu soţia sa, Sara, şi nepotul său, Lot. Din cauza unei foamete, este constrâns să coboare în Egipt. Acolo patriarhul se prezintă drept fratele Sarei[12], iar aceasta va intra în haremul faraonului. În ciuda confuziei, până la urmă Sara va fi înapoiată soţului. Nu după mult timp, din cauza neînţelegerilor, Lot se separă de unchiul său: Abraham rămâne în Canaan, iar Lot se stabileşte în regiunea Sodomei (*Gen* 13). În ceea ce priveşte viaţa de familie, observând lipsa urmaşilor, Sara ia iniţiativa şi o oferă soţului pe sclava sa Agar, din care se va naşte Ismael. Surprinzător, la scurt timp, Sara va rămâne însărcinată şi îl va naşte pe Isaac (Agar şi Ismael vor fi izgoniţi). Sara va muri la Hebron,

---

[10] Abram era un nume destul de răspândit în Orientul antic; etimologic ar putea însemna: tatăl este înălţat, preamărit (sau tatăl iubeşte). Unii au asociat numele cu paternitatea pentru tribul „rhm".

[11] Plecarea lui Abraham s-ar putea încadra în mişcările migratoare de la începutul mileniului al II-lea î.C. în zona Semilunei fertile.

[12] Exista în dreptul din Mesopotamia uzanţa de a declara soţia drept soră pentru a nu înstrăina bunurile familiei (mai apoi, uneori soţia faraonului era numită „sora"). Se subliniază aici pericolul la care era expus un clan printre străini, dar mai ales protecţia din partea Domnului. Alte dificultăţi se pot datora tradiţiilor şi evoluţiei textului.

iar Abraham o va înmormânta într-un pământ cumpărat de el (peştera Macpella), aceasta fiind o garanţie a posesiei ţării.

Însă dincolo de elementele biografice, trebuie subliniat că Abraham este un *tip*[13], îl reprezintă de fapt pe Israel care îl caută pe Domnul. Ar putea fi, prin extensie, simbolul oricărei comunităţi care îl caută pe Dumnezeu; sau să-l simbolizeze pe fiecare om pelerin, viața nefiind altceva decât un pelerinaj, un drum în urmarea Domnului.

De asemenea, Abraham este *tată* al tuturor celor ce îl caută pe Dumnezeu[14]: creştini, evrei, musulmani. Abraham este părinte pentru cele trei religii: ebraism (tipul celui drept), islamism (prietenul lui Dumnezeu, primul musulman autentic) şi creştinism (tatăl nostru în credință). Acest lucru ne face să credem că toţi oamenii sunt fraţi între ei.

Dar tată în ce sens? În primul rând, tată în sens real, el fiind strămoşul poporului pe linie genealogică: genealogia din *Mt* 1 îl aşază în fruntea listei pe Abraham, care l-a născut pe Isaac, Isaac pe Iacob ş.a.m.d., iar la finalul genealogiei apare Cristos care ne-a generat pe noi toţi în calitate de creştini. Aşadar, toţi, fie cei circumcişi, membri ai lui Israel, fie cei necircumcişi, membri ai Bisericii, sunt fii şi urmaşi ai lui Abraham.

În al doilea rând, Abraham este tată în sens exemplar: ne arată calea, este exemplu de căutare. Abraham este un *model-exemplu*, itinerarul său, cu grijile, dificultăţile, întrebările sale, se poate aplica pentru fiecare creştin. În acelaşi timp, e un model de convertire la Dumnezeul unic şi model de răspuns la vocaţia adresată. În pelerinajul credinţei, el dă dovadă de deschidere, disponibilitate, se încredințează Domnului în mod total şi liber.

1. Itinerarul de credinţă al lui Abraham (când şi cum?)

Punctul de plecare este următorul: când şi cum l-a cunoscut Abraham pe Dumnezeu? Cum a ajuns el la credinţă? În *Gen* 12,1-5, text reluat de *Înț* 10,5, se spune că Dumnezeu i s-a adresat patriarhului invitându-l să iasă din casa tatălui său şi să se îndrepte către necunoscut. Pasajul biblic sugerează că Abraham primeşte cuvântul Domnului în mijlocul vieţii cotidiene, normale. De asemenea, Abraham era inserat într-un grup uman (într-un anumit mediu), avea soţie, familie şi nu renega apartenenţa şi rădăcinile sale.

Chemarea lui Abraham are ca fundal dispersia popoarelor şi confuzia de la Babel. Dumnezeu pare să nu fie de acord cu modul de organizare şi de trăire al naţiunilor. Ca şi în cazul potopului, vrea să înceapă ceva nou. În faţa haosului cauzat de păcatul şi vina oamenilor, Domnul intervine pentru

[13] Cf. C.M. Martini, *Abramo nostro padre nella fede*, 18-22.

[14] Ceea ce este interesant e apariţia expresiei „Dumnezeul lui Abraham”.

a crea sau re-crea. De asemenea, are în vedere unitatea, intenția de a constitui un popor unic.

Unii s-au întrebat ce făcea Abraham înainte de momentele relatate în *Gen* 12. Exista probabil o situație de confuzie şi răutate, cum sugerează imaginea cu Turnul Babel. Însă textul nu relatează cum a ajuns Abraham la cunoaşterea lui YHWH, la credință. Probabil, la început era un politeist, practica astrologia, drept dovadă fiind referința la stelele cerului. De asemenea, e posibil să fi fost la curent cu sacrificiile umane (cf. jertfirea propriului fiu).

O primă întrebare: când ajunge Abraham la credință?[15] Izvoarele rabinice oferă trei variante: prima, pe când avea un an, printr-o revelație extraordinară; a doua, pe când avea vârsta de trei ani; şi a treia, la vârsta de 48 de ani, după multe căutări chiar pe căi greşite.

Abraham este părinte al tuturor, iar drumul său de credință este o paradigmă. Făcând o aplicație: *când îl cunosc oamenii pe Dumnezeu*, când ajung ei la credință?

O parte dintre oameni ajung la credință chiar de la începutul vieții, la circa un an; aici se încadrează cei botezați, cei ce au primit darul credinței imediat după naştere, mărturisirea de credință fiind asumată de părinți şi naşi la botez.

O altă parte ajung la credință în jurul vârstei de trei ani, în timpul copilăriei: e vorba despre cei ce primesc o educație religioasă în familie: părinții îi învață semnul sfintei cruci, rugăciunile de bază, îi conduc apoi la prima împărtăşanie şi la mir.

O a treia categorie sunt cei ce ajung să îl cunoască pe Dumnezeu la o vârstă adultă, poate chiar la 48 de ani. Sunt cei ce rătăcesc în căutări, frământări, aşa cum s-a întâmplat cu sfântul Augustin. Sau pot fi cei ce au trăit o experiență religioasă de suprafață, mediocră: aveau impresia că îl cunosc pe Dumnezeu, însă, în realitate, erau departe de credința în el.

A doua întrebare: cum a ajuns Abraham la credință? Există tot trei variante. În prima, Dumnezeu este descoperit datorită educației din familie. Filon, în *Tratatul despre virtuți,* spune: Abraham era caldeu, a trăit într-un mediu unde se practica astrologia; acolo şi-a format o idee despre Cel ce este Unul, principiul a toate, creatorul Universului, ajungând mai apoi să mărturisească credința într-un Dumnezeu unic.

A doua variantă sugerează că Dumnezeu este cunoscut luând decizia de a respinge idolatria practicată în familie. *Cartea Jubileelor* povesteşte că la vârsta de 14 ani Abraham se separă de tatăl său, deoarece nu mai dorea

[15] Cf. C.M. Martini, *Abramo nostro padre nella fede*, 30-40.

să se închine la zei falşi; nereuşind să îl convingă pe tatăl său să renunţe la idoli, le va da foc.

Ultima versiune, confirmată de *Gen* 14,22; 15,5, afirmă că Abraham îl descoperă pe Dumnezeu contemplând stelele cerului, trecând de la lucrurile create la Creator (ar fi fost un fel de teologie naturală). Probabil, se conturase ideea unui Dumnezeu ce acţionează ca un ceas, ritmează totul, iar patriarhul se adapta la acest ritm.

În opinia unora, Abraham ar fi trecut de la cunoaşterea lui „El”, Dumnezeul cerului care stăpânea aştrii şi dicta ritmul anotimpurilor pentru lumea acea de păstori şi agricultori, la YHWH/ Dumnezeu misterios care coboară în viaţa omului, apare pe munte, îi vorbeşte şi acţionează în favoarea lui; un Dumnezeu imprevizibil, care nu se poate controla sau instrumentaliza.

Însă cea mai veridică versiune este următoarea: Abraham era politeist asemenea tuturor celor din jurul său. Într-una dintre zile, cuvântul lui Dumnezeu îl interpelează; Abraham răspunde şi se converteşte, punându-şi încrederea în Domnul şi viaţa în mâinile sale. Abraham răspunde unei chemări, se transformă, încercând să fie mereu în sintonie cu voinţa divină.

A doua aplicaţie: *cum ajung oamenii* să îl cunoască pe Dumnezeu?

O primă categorie sunt cei ce beneficiază de o educaţie religioasă în familie, făcând primii paşi în credinţă după normele tradiţiei. Însă tradiţia creştină se prezintă adesea fadă, rutinată; există mult ritualism, formalism, se insistă pe porunci, sacramente, articole din Crez, iar credinţa riscă să fie una de convenienţă, fără dinamism, fără viaţă. În acest caz, ar fi nevoie de o revitalizare, de o cunoaştere mai directă, personală, a lui Dumnezeu.

Un al doilea grup sunt cei ce ajung să îl cunoască pe Dumnezeu părăsind familia sau mediul religios indiferent şi mediocru în care trăiau. Aceste persoane hotărăsc să se opună idolatriei şi decid să meargă împotriva curentului la modă. Aici poate apărea riscul unor convertiţi fixaţi pe anumite idei, sau chiar fanatici, oameni care şi-au format o idee proprie despre religie; au creat o ideologie pe care nu o confruntă cu alţii.

O a treia categorie, probabil mai romantică, ar putea fi formată din cei care ajung la Creator plecând de la contemplarea lucrurilor create, de la minunăţiile naturii şi ale Universului (descoperă arhitectul Universului, Absolutul). Această cunoaştere este totuşi o experienţă prea personală şi riscă să proiecteze o percepţie proprie despre Dumnezeu. De asemenea, induce la tendinţe manipulatoare, omul îl cunoaşte pe Dumnezeu şi dispune de el.

O ultimă categorie, care ar trebui să fie cea mai consistentă, e constituită din persoanele care vor să aibă o relaţie personală cu Dumnezeu şi cu Cuvântul său. Şi Abraham s-a convertit în urma apelului adresat de cuvântul divin. Ei recunosc primatul Domnului. El, Cel Absolut, Lumina, ia iniţiativa şi intră în viaţa fiecăruia, chiar dacă în mod misterios. Se lasă apoi călăuziţi şi modelaţi de Dumnezeu. Până la urmă, e vorba despre *vocaţie*, Dumnezeu îl cheamă pe fiecare pe nume. Apoi despre *convertire*, modelarea propriei persoane după voia şi planul Domnului.

În ceea ce priveşte itinerarul credinţei, se poate observa o transformare progresivă a lui Abraham în sfera raporturilor cu Dumnezeu şi cu ceilalţi.

Întâi de toate, relaţia cu Dumnezeu[16]. De la tăcerea din prima pagină, unde Abraham nu rosteşte nici un cuvânt când este chemat (cf. *Gen* 12,1-5), la dialogul animat dintre patriarh şi Domnul atunci când mijloceşte pentru Sodoma: credinţa se transformă în rugăciune de mijlocire, având certitudinea că Domnul ascultă. Prin intermediul dificultăţilor întâmpinate, Abraham a învăţat ceva mai mult despre Dumnezeu: a devenit un prieten al Domnului, o persoană căreia El îi revelează proiectele. Este vorba despre o familiaritate deprinsă de Abraham, dar şi despre un drum de credinţă; prin pedagogia divină, Abraham a fost condus către acte de credinţă din ce în ce mai solicitante. Ultimul gest va fi jertfirea fiului, ca un soi de punct culminant. Aşadar, *credinţa lui Abraham evoluează*.

În acest parcurs formativ, Dumnezeu este protagonistul. El vorbeşte primul. Abraham nu are altceva de făcut decât să asculte. Voinţa lui Dumnezeu se înţelege dacă se ascultă… Pe de altă parte, tăcerea descoperă şi capacitatea de a avea o „privire de credinţă” asupra lucrurilor care se întâmplă, văzând în toate prezenţa lui Dumnezeu.

Însă este loc şi pentru Abraham, protagonist în felul său, prin dubiile, întrebările, greşelile, maşinaţiunile sale. Domnului nu îi este frică de toate acestea, nu îi reproşează nimic. Dimpotrivă, Dumnezeu vine în ajutor în aceste situaţii de criză, furnizând mijloace pentru ca Abraham să poată recăpăta încrederea şi să pornească iar la drum (semne, cuvinte).

Abraham este protagonist şi pentru faptul că pune la dispoziţie întreaga sa persoană, exprimând credinţa prin fapte: îi dă lui Lot terenurile cele mai bune, refuză bunurile regelui din Sodoma, o apără pe Sara, este

---

[16] Abraham oferă şi o viziune despre divinitate: Dumnezeul istoriei, un Dumnezeu viu, al lui Abraham, Isaac şi Iacob. Acest Dumnezeu rămâne învăluit în mister, este mereu înaintea noastră, ne depăşeşte. Credinţa are în faţă un Dumnezeu misterios (manifestarea sa în episodul cu jertfirea lui Isaac) care atrage, fascinează, însă nu poate fi captat. E un Dumnezeu situat în faţa noastră, asemenea unei himere. Plecând de aici, credinţa e mereu o angoasă, o căutare (cf. *Ps* 62,1; 42,2-3; *Ier*). E o credinţă care priveşte mereu înainte şi speră.

preocupat de destinul lui Ismael, îşi circumcide clanul, îi primeşte pe pelerinii sosiţi la Mambre şi, mai ales, mijloceşte pentru Sodoma. Există un salt calitativ şi în comportamentul faţă de alţii. Apare astfel în mod clar integritatea-dreptatea sa.

Sintetizând, itinerarul de credinţă al lui Abraham rămâne unul emblematic, plecând de la momentul cunoaşterii lui Dumnezeu căruia îi oferă credinţa şi continuând cu momentele în care se arată încrederea. Pe Dumnezeu nu îl cunoaştem întru totul, nu l-am văzut vreodată, nu ştim exact cine e, dar ştim că acţionează în noi şi în viaţa noastră şi ne punem toată încrederea în el: aceasta este credinţa. Mai apoi, trebuie ţinut cont de drumul sinuos pe parcursul căruia credinţa este încercată şi călită.

2. Modelul de credinţă al lui Abraham

Un prim text din care rezultă credinţa lui Abraham este cel din *Gen* 12. *Gen* 12,1-5 începe astfel: „Dumnezeu a spus lui Abram". Fraza se aseamănă cu cea din *Gen* 1,1-3: „Dumnezeu a spus: să fie lumină". Aşadar, povestea vieţii lui Abraham debutează cu un cuvânt al lui Dumnezeu. Expresia iniţială ne spune, întâi de toate, că Domnul are iniţiativa, el creează, el vorbeşte. Dumnezeu îl caută pe Abraham, şi nu invers. Mai apoi se poate vedea cum cuvântul divin intră în dialog cu omul. Dumnezeu îl caută şi îl întâmpină pe patriarh şi i se adresează în mod direct, la persoana a doua singular.

În al doilea rând, cu Abraham se începe iar de la zero. Abraham e un început. Cu el are loc o nouă creaţie, se deschide o nouă pagină a istoriei.

Este interesantă alegerea patriarhului: nu era un erou, ci un om simplu, obişnuit, bătrân, de acum incapabil să procreeze. O explicaţie poate fi misterul chemării gratuite a Domnului, o alegere în vederea universalităţii care face din patriarh paradigmă pentru orice om din orice epocă.

În continuare sunt redate cuvintele Domnului. Ce conţine cuvântul? Într-o primă fază, un imperativ, cuvântul fiind înţeles de multe ori ca o poruncă: ieşi, părăseşte! Lui Abraham i se cere să lase totul, nu doar familia şi casa, ci chiar ţara sa, cultura, mentalitatea, aşadar, o detaşare totală. Există un crescendo în această abandonare a siguranţelor: mai întâi să lase ţara – apoi patria – şi la final casa. Se poate observa, de asemenea, cum în faţa chemării divine Abraham nu pune nici o întrebare, nu ezită (aşa cum avea să fie în cazul lui Moise, Ieremia), ci se supune şi pleacă din pământul său natal la vârsta de 75 de ani.

Referitor la destinaţie, nu se indică exact unde ar trebui să meargă Abraham, el călătoreşte către necunoscut. Cuvântul cere un act de abandonare totală, Abraham trebuie să renunţe la planurile sale şi să se încreadă

în proiectul Domnului. Abraham nu ştie drumul, nu are clară nici ţinta. Asta sugerează că viaţa de credinţă are aspecte obscure, nu e totul limpede.

Cuvântul nu e doar o poruncă, ci conţine şi făgăduinţe. De fapt, insistenţa nu e asupra imperativului (a ieşi), ci asupra promisiunilor (binecuvântarea-promisiune străbate toată Biblia). În realitate, de 5 ori se repetă cuvântul „binecuvântări”: *te voi binecuvânta; vei deveni binecuvântare; voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta; în tine vor fi binecuvântate toate neamurile*. Se demonstrează astfel că promisiunile divine întrec orice calcul omenesc: sunt binecuvântări, o plinătate de perspective: prosperitate, protecţie divină, viitor strălucit. În esenţă însă era făgăduinţa unei ţări (*Gen* 13,14-18; 15,18), deşi ţara era locuită de canaaneeni, iar Lot alesese partea bună a ţării. Apoi, făgăduinţa unei descendenţe. În fine, se afla şi promisiunea unui nume în contrast cu numele pe care doreau să şi-l facă popoarele (cf. *Gen* 11).

Dumnezeu oferă darul său, iar acest fapt exclude mândria efortului omului. Credinţa cere ca Dumnezeu să fie în prim-plan, nu neapărat răspunsul nostru. Credinţa este încredere în superioritatea a ceea ce Domnul ne oferă, daruri spirituale ce întrec orice imaginaţie.

Aşadar, accentul este pus pe ceea ce Dumnezeu promite, nu pe ceea ce Domnul cere să se abandoneze. Similară este experienţa exodului, unde se cere adeziunea la eliberarea lui YHWH uitând siguranţa conferită de oalele de carne din Egipt. Ceea ce Dumnezeu promite este infinit mai mare decât ceea ce se lasă. Însă există aspectul realizării făgăduinţelor în viitor. Cuvântul şi fidelitatea divină au o conotaţie viitoare, escatologică.

Aceasta este una dintre situaţiile vieţii patriarhului, dar Dumnezeu se revelează deseori, rosteşte cuvântul său, intervine pentru a duce la îndeplinire planul său. Intervenţiile sale vizau şi maturizarea credinţei lui Abraham. Un episod interesant este cel al intervenţiei lui Abraham în favoarea Sodomei. Rugăciunea de mijlocire are la bază credinţa că Domnul ascultă[17].

Un alt episod este cel al cererii de a-l jertfi pe Isaac. Din relatare se poate deduce modul misterios de a acţiona al Domnului. Domnul vorbeşte şi îl pune la încercare pe patriarh, pentru ca acesta să îl vadă pe Dumnezeu în manifestarea sa. Episodul subliniază însă şi credinţa lui Abraham, credinţă concretizată în ascultare faţă de Cuvânt (face exact cum îi porunceşte) şi în frică de Domnul: teama reverenţială, prin care îl pune pe Dumnezeu mai presus de toate, chiar deasupra unicului fiu iubit, cel care era garanţia promisiunii. Credinţa adevărată este a te încrede în Domnul chiar atunci când se pare că îţi ia totul. Credinţa implică a muri pentru a te naşte din nou.

[17] Este şi o întrebare cu privire la modul în care conduce Dumnezeu destinele istoriei: oare îl vei nimici pe cel drept împreună cu cel păcătos?

Acest Cuvânt al lui Dumnezeu îl provoacă pe Abraham cu privire la aspectele fundamentale ale existenţei sale. În primul rând, Abraham se afla într-o situaţie socială bună, era la casa lui, avea bogăţii, un echilibru oarecare. De ce totuşi să părăsească mediul în care trăia? Pentru că Abraham nu avea o ţară a sa, era nomad, aceasta era condiţia sa. Domnul i se adresează pentru a-l aşeza într-o ţară care să fie proprietatea sa. Abraham crede în promisiunea ţării: de trei ori se reînnoieşte această făgăduinţă: 12,7; 13,15; 15,18.

În al doilea rând, Abraham avea o familie, o soţie, dar nu avea fii, era cumva fără viitor (cine ar fi moştenit bunurile sale?). În privinţa descendenţei, apar slăbiciuni în credinţa patriarhului. Astfel, s-a gândit să rezolve problema de unul singur, de aceea, l-a propus pe Eliezer drept moştenitor al său. Mai apoi, a acceptat îndemnul Sarei de a avea un fiu de la sclava Agar. Însă Domnul trece peste slăbiciunile lui Abraham. Prin cuvântul său îl interpelează şi îi promite urmaşi, o viaţă cu viitor.

Aşadar, Domnul intervine şi îi făgăduieşte ceva măreţ: o ţară mare pe care abia putea să o străbată cu piciorul şi o seminţie numeroasă, un popor.

Cele două promisiuni sunt sinteza unei făgăduinţe mai mari. De fapt, lui Abraham i se promite o viaţă nouă, un viitor luminos. Patriarhul acceptă provocarea: „lasă vrabia din mână pentru cea de pe gard"! Renunţă la ceva sigur, tangibil: lasă un pământ pe care îl vede pentru unul necunoscut; lasă cercul de rude, cunoştinţe, pentru o descendenţă care ar trebui să vină. E până la urmă un risc: încrederea în promisiuni incerte şi viitoare. Dar, prin credinţă, el este deja părtaş la ceea ce Dumnezeu promite. *Mc* 1,17-18 este un pasaj ce se poate pune în paralel: „Veniţi după mine şi vă voi face pescari de oameni". Acelaşi imperativ se găseşte în *Gen* 12,1-5: lăsaţi casa voastră şi urmaţi-mă. La fel se întâmplă şi cu viitorul promisiunii: „vă voi face pescari de oameni", adică părinţi ai unui popor mare. În ambele cazuri e vorba despre o schimbare radicală, o nouă viaţă, un nou statut. Spre deosebire de Abraham care pleacă cu bunurile şi soţia sa, ucenicii lasă absolut totul, urmarea lui Cristos fiind mai radicală.

În concluzie, *Gen* 12 subliniază modelul de credinţă exprimat prin încrederea în cuvântul Domnului şi ascultarea faţă de El. Abraham se demonstrează a fi opusul lui Adam, cel care nu a avut încredere şi nu a ascultat de Dumnezeu.

Un al doilea text de referinţă de unde reiese credinţa lui Abraham se află în *Gen* 15,1-6. Textul trebuie analizat ţinând cont de cele două promisiuni făcute patriarhului de Domnul: o ţară-un pământ care să îi aparţină şi făgăduinţa unei descendenţe numeroase. Analizând textul, acesta are următorul parcurs:

- consolarea din partea lui Dumnezeu (nu te teme, voi fi cu tine); protecția divină.

- plângerea lui Abraham că nu are urmaşi. Abraham îşi face curaj şi exprimă dubiile şi amărăciunea sa. Se dovedeşte astfel cum credința are ezitări, temeri, dificultăți, toate însă pot fi depăşite.

- Dumnezeu îl asigură că va fi tatăl unui popor numeros ca stelele cerului. Dar pentru a învinge dubiul şi pentru a continua să creadă, Abraham trebuie mai întâi să iasă din orizontul său mic şi închis. De aceea, Domnul l-a condus afară. După aceea, era necesar să schimbe direcția privirii: *priveşte stelele cerului*. Şi, în fine, să nu uite marea putere a lui Dumnezeu: *numără stelele, dacă poți*. Ieşind din lumea lui şi privind către cer, Abraham poate să îşi dea seama că ceea ce este imposibil omului este posibil la Dumnezeu.

- încheierea cu afirmația: *Abraham a crezut şi i-a fost socotită*[18] *aceasta ca dreptate*. În aceste cuvinte simple este sintetizat portretul lui Abraham. El a crezut, adică a avut încredere. Aceasta este, de fapt, definiția lui Abraham: omul care a crezut. Iar credința i-a fost considerată (acreditată) ca dreptate în fața lui Dumnezeu. Abraham este drept prin credința sa. Iar această dreptate a lui Abraham se bazează pe dreptatea lui Dumnezeu fidel care duce la îndeplinire promisiunile sale. La nivel personal, dreptatea (adică relația corectă dintre om şi Dumnezeu) este dobândită plecând de la încrederea în Domnul şi se exprimă prin conformitatea cu voința divină exprimată în promisiuni.

Afirmația centrală a textului rămâne cea referitoare la credința lui Abraham, prin care el devine drept în fața lui Dumnezeu. În *Rom* 4, sf. Paul reia acest verset şi îl discută prin prisma tezei justificării prin credință. În viziunea sf. Paul, credința este singura cale pentru a fi drept în fața lui Dumnezeu (a avea un raport bun, de prietenie, cu El). Tema credinţei este discutată adesea în confruntarea cu legea lui Moise şi pretenția acesteia de a justifica. Legea însă nu are puterea să îl schimbe pe om din interior şi este incapabilă să ofere viața. Faptele legii nu pot mântui, credința este cea care îndreptățeşte, mântuieşte şi dă viață.

În optica paulină, credința este, întâi de toate, un act simplu, la îndemâna oricui, nu implică raționamente sofisticate, nu cere activități complexe. Fiecare om poate face un act de încredere în Domnul. În acelaşi timp, nu e ceva exterior, cum se dovedeau a fi faptele legii, ci un act interior.

În al doilea rând, credința este actul pe care nu mi-l pot atribui, ea fiind un dar gratuit al lui Dumnezeu. De aceea, credința exclude efortul omenesc

[18] „Acreditat”- un verb folosit de către preoți pentru a autentifica victima ca fiind corespunzătoare pentru jertfire. Încrezându-se în Dumnezeu, Abraham a împlinit jertfa sa perfectă.

şi mândria personală; e încredere, încredinţare în braţele lui Dumnezeu. În cadrul argumentărilor din *Scrisoarea către Romani*, Paul exclude orice laudă sau mândrie pentru vreun privilegiu. În acelaşi timp, prin credinţă, şi nu prin respectarea Legii, omul se poate prezenta în mod corect în faţa lui Dumnezeu: cu mâinile goale, recunoscând statutul de creatură limitată, care are nevoie de darul şi iertarea divină.

Totuşi, chiar dacă rămâne un dar, credinţa implică un act de adeziune din partea omului, manifestarea încrederii. Ea cere o atitudine de deschidere către Domnul, primirea persoanei şi a acţiunii sale.

În al treilea rând, credinţa este aceea care îi face egali pe toţi: anulează orice tip de diferenţiere, între iudei şi greci (şi iudeul şi păgânul au acces la credinţă), între bărbaţi şi femei (nu ţine cont de circumcizie).

Aşadar, credinţa în Isus Cristos mort şi înviat ne constituie drepţi, ne introduce din nou în sfera alianţei (chestiune relaţională), ne reconciliază cu Dumnezeu.

Textul din *Gen* 15 subliniază modelul de credinţă exprimat prin încredere în realizarea făgăduinţelor: a crezut şi, astfel, a devenit drept; credinţă şi speranţă în darurile lui Dumnezeu care întrec orice imaginaţie. Abraham e model deoarece recunoaşte primatul lui Dumnezeu, ascultă de glasul lui, are încredere în cuvântul său, percepe în fiecare eveniment sau etapă a vieţii sale mâna Domnului şi demonstrează credinţa sa şi prin fapte.

3. Concluzii: imitarea credinţei lui Abraham

Din analiza precedentă rezultă că dimensiunea credinţei, în esenţa ei, înseamnă încredere. Abraham excelează în acest sens. Dă dovadă de o atitudine de primire şi disponibilitate totală. Are încredere că va avea un fiu, deşi era mult înaintat în vârstă (*Gen* 18,14); crede cu tărie şi împotriva oricărei speranţe că se vor realiza făgăduinţele divine.

„Omul îşi întemeiază existenţa pe Dumnezeu, pe misterul cuvântului şi harului său: renunţă să trăiască încrezându-se în sine, în oameni, în lume, pentru a se abandona total altuia transcendent, Absolutului ca dragoste; el depăşeşte orizontul raţiunii şi acceptă ca adevăr absolut revelaţia lui Dumnezeu în Cristos; iese din cadrul iubirii de sine şi se abandonează harului divin, singura garanţie a mântuirii”[19].

După aceea, credinţa se traduce prin ascultare, supunere. Ascultarea trebuie încadrată în categoriile alianţei: nu e supunere oarbă ce ar duce spre îndeplinirea mecanică a unor porunci, şi nici fugă de ascultare invocând autonomia. Ascultarea este o expresie a iubirii faţă de Dumnezeul

---

[19] J. ALFARO, „Foi et existence”, *Nouvelle Revue Theologique* 90 (1967) 567.

alianței. Ascultarea devine supunere prin credință față de Dumnezeu care are un plan de iubire ce duce la realizarea integrală a ființei umane.

La întrebarea cum se manifestă această credință în mod concret, se poate folosi analogia atitudinii unui prunc față de mama sa: recunoaşterea şi arătarea dependenței față de ea; încrederea în ocrotirea şi ajutorul mamei, arătând că viața depinde în totalitate de ea.

Aprofundând, se pot trage următoarele concluzii. În primul rând, credința este situată într-o sferă relațională: e, de fapt, încrederea într-o persoană, în Dumnezeu care promite şi realizează în mod sigur făgăduințele sale pecetluite în legăminte. Comunitatea şi individul îşi pun încrederea într-un Dumnezeu[20] cu care se relaționează în cadrul alianței, e Dumnezeul legământului încheiat cu Abraham, Isaac, Iacob etc. În această perspectivă, credința trebuie să fie o realitate dinamică, nu una statică.

În al doilea rând, credința ar trebui să fie una cât mai realistă, concretă, aşa cum e şi limbajul VT. Credința nu e un concept abstract, nu face parte din lumea ideilor. A crede înseamnă a fi convins de intervenția lui Dumnezeu în viața individului sau a comunității; e o realitate palpabilă, e ceva ce se poate simți şi trăi prin experiență. Chiar dacă Domnul e invizibil, El îşi face simțită prezența în nenumărate cazuri. În credință se realizează întâlnirea misterioasă cu Domnul. Pe această linie, ar trebui valorificată mai mult aura de mister: detaliile despre când şi cum putem simți prezența lui Dumnezeu (ora, locul, circumstanțele) sunt greu de redat prin cuvinte. Întâlnirea cu Domnul e o experiență mistică, spirituală.

În al treilea rând, credința se bazează pe Cuvântul lui Dumnezeu. E vorba despre un „da", despre un „amin" spus Domnului care, mai devreme sau mai târziu, va face să se împlinească întocmai cuvântul său. Credința implică ideea de fidelitate, Dumnezeu este întotdeauna fidel cuvântului şi promisiunilor sale, iar omul, la rândul său, trebuie să îşi demonstreze fidelitatea față de alianță, față de Cuvânt.

În încheiere, trebuie subliniată ideea itinerarului credinței. Pe de o parte, se cere să fim pelerini, viața este un pelerinaj (a ieşi – a merge – a ajunge la o țintă). Poate că ar trebui să conştientizăm mai mult *vocația* de nomazi. Religia noastră este una a exodului: ascultăm vocea lui Dumnezeu care cheamă şi alege; ne avântăm în călătorii acceptând şi pericolele, convinşi că Domnul ne ține de mână. Pe de altă parte, în acest drum al credinței e nevoie de *convertire* continuă. Chiar dacă s-a spus „da" unei chemări din partea lui Dumnezeu, e nevoie de reînnoirea permanentă a adeziunii.

---

[20] Dumnezeul istoriei, un Dumnezeu viu, al lui Abraham, Isaac şi Iacob. Abraham oferă şi o viziune despre divinitate. Acest Dumnezeu rămâne învăluit în mister, este mereu înaintea noastră, nu poate fi cuprins.

Răspunsul iniţial constituit pe ascultare şi supunere faţă de Cuvânt trebuie actualizat în mod constant.

Tot la final, şi ideea modelului de credinţă. Abraham a transmis un tip de credinţă pe care l-au scos în evidenţă şi autori din NT şi pe care trebuie să ni-l însuşim. Asemenea patriarhului, şi creştinul de azi să îl aşeze pe Dumnezeu mai presus de toate (chiar deasupra unicului „fiu" iubit şi garanţia promisiunii). Credinţa adevărată înseamnă a te încrede în Domnul chiar atunci când se pare că îţi ia totul. Credinţa înseamnă a muri pentru a renaşte.

În fine, un îndemn la a imita exemplul de încredere al lui Abraham, omul care a crezut. La fel ca el, şi omul contemporan să creadă şi să spere împotriva oricărei speranţe, în ascultare, încredere şi supunere desăvârşită la voinţa şi planul Domnului.

Bibliografie

ALFARO J., „La fede come dedizione personale dell'uomo a Dio e come accettazione del messaggio cristiano", *Concilium* 3 (1967) 61-89.

________, „Foi et existence", *Nouvelle Revue Theologique* 90 (1967) 561-580.

BULTMANN R. – WEISER A., „pisteuo", în G. KITTEL – G. FRIEDRICH, ed., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, X, Paideia, Brescia 1975.

COENEN L. – BEYREUTHER E. – BIETENHARD H., ed., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976.

MARTINI C.M., *Abramo nostro padre nella fede*, Borla, Roma 1983.

MOLARI C., *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella editrice, Assisi 1972.

PONCE J. – HERNANDEZ E.J., *Abramo il credente. Secondo la Scrittura e il Midrash*, Grafite, Napoli 1998.

RATZINGER J., *Introducere în creştinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, Sapientia, Iaşi 2004.

RAVASI G., *Întrebări privitoare la credinţă*, Humanitas, Bucureşti 2011.

RÖMER T., ed., *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Labor et fides, Genève 1997.

ROSSANO P. – RAVASI G. – GIRLANDA A., ed., *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

SÉGAL A., *Abraham. Enquête sur un patriarche*, Bayard, Paris 2003.

ÎNȚELEGEREA CREDINȚEI – FIDES ET RATIO

Asist. univ. dr. pr. Iulian-Valerian IANUŞ[1]

Rezumat: Scrisoarea *Porta fidei* a Papei Benedict al XVI-lea ne invită să aprofundăm conținuturile credinței şi să reflectăm asupra actului însuşi cu care se crede. Pentru a redescoperi şi a ne însuşi aceste conținuturi, este nevoie de un efort personal pentru a înțelege ceea ce ne învață credința. În anul dedicat credinței de către Biserică, enciclica *Fides et Ratio* a lui Ioan Paul al II-lea poate fi un instrument foarte util pentru acest drum personal. Într-adevăr, ea ne oferă un drum istoric cât priveşte textele biblice, contribuția Părinților Bisericii şi a diferiților teologi creştini; sunt amintite şi alte intervenții ale magisterului, mai ales Constituția dogmatică *Dei Filius* a Conciliului I din Vatican.
Cuvinte-cheie: credință, rațiune, magister, teologie, filozofie, diaconie, adevăr, revelație, metafizică, Ioan Paul al II-lea.

Summary: The letter Porta fidei of Pope Benedict XVI invites us to deepen the contents of faith and consider on the act itself of trusting. For rediscovering and appropriating these contents, it is necessary a personal effort for understanding what faith is teaching us. In the year dedicated to faith by Church, the encyclical Fides et Ratio of II John Paul may be a very useful instrument for this personal way. Indeed, it offers us a historical way regarding Bible texts, the contribution of the Church Parents and different Christian divines; there are recalled other interventions of the magisterial as well, especially, the Dogmatic Constitution Dei Filius of the Vatican Council I.
Key words: faith, reason, magisterial, theology, philosophy, deaconry, truth, revelation, metaphysics, II John Paul.

„A redescoperi conținuturile credinței mărturisite, celebrate, trăite şi *rugate* şi *a reflecta asupra actului* însuşi *cu care se crede este o angajare pe care orice credincios trebuie să* şi-*o* însuşească*”* (Benedict al XVI-lea, *Porta fidei*, 9)

Cu ocazia celebrării „Anului credinței", când întreaga Biserică doreşte să reaprindă în inimile credincioşilor săi dorința de a răspunde cu entuziasm Revelației divine, este de o mare importanță invitația la a aprofunda datele credinței noastre. Suntem invitați să dăm mărturie şi să transmitem

[1] Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Al.I. Cuza", email: ianusiulian@hotmail.com.

credința, iar pentru a putea face acestea este imperios necesară înțelegerea credinței pe care trebuie să o mărturisim şi să o transmitem.

Cât de importantă este înțelegerea credinței, ne-o spune Biserica în multe dintre intervențiile sale magisteriale. În acest sens, o intervenție pe cât de frumoasă, pe atât de utilă este Scrisoarea enciclică *Fides et Ratio*[2] a Papei Ioan Paul al II-lea, care îşi propune să aprofundeze raporturile dintre credință şi rațiune[3]. Pentru tematica noastră este un document fundamental, de referință, pentru felul în care se insistă asupra necesității unei înțelegeri raționale a credinței, asupra importanței cunoaşterii şi trăirii actului de credință.

1. Intervenții magisteriale care au precedat enciclica *Fides et Ratio*

Dincolo de referințele biblice şi de amintirea aportului Părinților Bisericii şi al filosofilor şi teologilor creştini, textul enciclicei aminteşte unele intervenții importante ale Magisterului în ceea ce priveşte relația dintre credință şi rațiune, vorbind despre un „drum secular al înțelegerii *credinței*"[4]. Acest drum are ca important punct de referință Constituția dogmatică despre credința catolică *Dei Filius* a Conciliului Vatican I.

Documentul amintit sublinia faptul că, „în afara cunoaşterii specifice rațiunii umane, capabilă prin natura sa să ajungă la Creator, există o cunoaştere care este specifică credinței. Cunoaşterea aceasta exprimă un adevăr care se întemeiază pe faptul însuşi al lui Dumnezeu care se revelează şi este un adevăr foarte sigur, pentru că Dumnezeu nu înşală şi nici nu vrea să înşele"[5].

Adevărul la care s-a ajuns pe calea reflecției filosofice şi adevărul Revelației nu se confundă, nici unul nu-l face superfluu pe celălalt. Mai concret, „există două ordine de cunoaştere, distincte nu numai datorită principiului lor, dar şi datorită obiectului lor: datorită principiului lor, pentru că în una cunoaştem cu rațiunea naturală, în alta cu credința divină; datorită obiectului, pentru că, în afară de adevărurile pe care rațiunea naturală le poate înțelege, ni se propune să vedem misterele ascunse în Dumnezeu, care nu pot fi cunoscute decât dacă sunt revelate de sus"[6].

---

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, *Fides et Ratio*, Roma 1998. Vom folosi în textul de față traducerea în limba română publicată la Editura Presa Bună, Iaşi 1999 (=*FR*).

[3] O perspectivă asupra raportului dintre credință şi rațiune în *FR* întâlnim în Iosif TAMAŞ, *Philosophia perennis. Gândirea tomistă din spațiul cultural românesc*, Sapientia, Iaşi 2010, 25-133.

[4] *FR*, 8.

[5] *FR*, 8.

[6] *Dei Filius*, IV, în *FR*, 9.

Acelaşi document ne învață că ascultarea credinței cere angajamentul intelectului şi al voinței: „Deoarece omul depinde în mod total de Dumnezeu ca de creatorul şi stăpânul său şi rațiunea creată este complet supusă la adevărul necreat, noi suntem ținuți, când Dumnezeu se revelează, să-i prestăm, prin credință, supunerea deplină a inteligenței şi voinței noastre”[7].

Tot aici se subliniază cât de mult erau inseparabile şi în acelaşi timp ireductibile cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu şi Revelația, rațiunea şi credința. Împotriva oricărei forme de raționalism, a fost afirmată distincția dintre misterele credinței şi descoperirile filosofice şi transcendența şi precedența acelora față de acestea din urmă; pe de altă parte, împotriva ideilor fideiste, a fost scoasă în evidență unitatea adevărului şi deci aportul pozitiv pe care cunoaşterea rațională poate şi trebuie să-l dea în cunoaşterea credinței: „Dar chiar dacă credința este deasupra rațiunii, aici nu poate să existe niciodată o adevărată divergență între credință şi rațiune: deoarece acelaşi Dumnezeu, care revelează tainele şi comunică credința, a pus în spiritul uman lumina rațiunii; acest Dumnezeu nu ar putea să se nege pe sine, nici adevărul să contrazică adevărul”[8].

Această constituție dogmatică a reprezentat prima intervenție solemnă a unui conciliu ecumenic pe tema raporturilor dintre rațiune şi credință. Învățătura conținută aici „a caracterizat puternic şi într-un mod pozitiv cercetarea filosofică a multor credincioşi şi constituie şi astăzi un punct de referință normativ pentru o corectă şi coerentă reflecție creştină în acest domeniu aparte”[9].

Textul enciclicei *Fides et Ratio* aminteşte şi alte intervenții magisteriale care au atras atenția asupra unor curente şi sisteme de gândire care propuneau interpretări eronate sau care puneau în umbră sau anulau de-a dreptul puterea şi importanța rațiunii şi a credinței. Sunt amintite enciclica lui Pius al X-lea *Pascendi dominici gregis* (1907), împotriva aserțiunilor filosofice de orientare fenomenistă, agnostică şi imanentistă; enciclica Papei Pius al XI-lea *Divini Redemptoris* (1937), ca refuz al filosofiei marxiste şi al comunismului ateu; enciclica lui Pius al XII-lea *Humani generis* (1950), împotriva interpretărilor eronate legate de tezele evoluționismului, existențialismului şi istoricismului[10]. Este interesant de amintit că această ultimă enciclică recomandă nu o respingere pur şi simplu a unor filosofii de acest gen, ci un examen critic la care să fie supuse: „Acum aceste tendințe, care mai mult sau mai puțin deviază de la drumul drept, nu pot fi ignorate sau trecute cu vederea de către filosofii şi teologii catolici, care au datoria

---

[7] *Dei Filius*, III, în *FR*, 13.
[8] *Dei Filius*, IV, în *FR*, 53.
[9] *FR*, 52.
[10] Cf. *FR*, 54.

gravă de a apăra adevărul divin şi uman şi de a-l face să pătrundă în minţile oamenilor. Dimpotrivă, ei trebuie să cunoască bine aceste opinii, fie pentru că bolile nu se pot vindeca dacă mai întâi nu sunt bine cunoscute, fie pentru că uneori în afirmaţiile false se ascunde un pic de adevăr, fie, în sfârşit, pentru că erorile îndeamnă mintea noastră să investigheze şi să cerceteze cu mai multă grijă unele adevăruri filosofice sau teologice”[11].

O intervenţie cu totul specială a fost enciclica Papei Leon al XIII-lea *Aeterni Patris* (1879), aceasta reprezentând singurul document pontifical dedicat în întregime filosofiei. Acest document, reluând şi dezvoltând învăţătura Conciliului Vatican I despre raportul dintre credinţă şi raţiune, a subliniat faptul că „gândirea filosofică este o contribuţie fundamentală pentru credinţa şi ştiinţa teologică”[12]. Tema centrală a enciclicei a fost sublinierea valorii incomparabile a filosofiei sf. Toma, în aceasta Papa identificând calea cea mai adecvată pentru o folosire a filosofiei conform exigenţelor credinţei. Afirmă enciclica: „Toma, chiar în momentul în care, aşa cum se cuvine, distinge în mod perfect credinţa de raţiune, le uneşte pe amândouă prin legături de prietenie reciprocă: păstrează pentru fiecare drepturile proprii şi salvgardează demnitatea lor”[13].

Documentul acesta nu impunea reluarea materială a doctrinei tomiste, ci voia să trezească interesul pentru ea, voia să ne invite să întâlnim un maestru, să participăm la lecţiile lui; dorea să asimilăm pasiunea pentru cunoaştere şi sinceritatea şi umilinţa cu care Toma căuta adevărul. De altfel, sf. Toma era prezentat ca maestru atât în teologie, cât şi în filosofie, dar mai ales ca maxim exemplu în realizarea unei perfecte armonii între credinţă şi raţiune.

Această enciclică a avut un impact deosebit în sânul Bisericii, mulţi gânditori asumându-şi recomandările acesteia. Astfel, au apărut studii filosofice şi teologice de mare importanţă, a fost redescoperit interesul pentru aprofundarea tomismului, au fost înfiinţate reviste şi instituţii de studiu specializate în înţelegerea legăturii strânse dintre credinţă şi raţiune, spre folosul amândurora.

Nu în ultimul rând, enciclica *Fides et Ratio* aminteşte importanţa pe care au avut-o documentele Conciliului al II-lea din Vatican în această problemă a înţelegerii credinţei. Documentele de referinţă sunt *Gaudium et spes*, *Dei Verbum* şi *Optatam totius*. Tot anterior apariţiei enciclicei de faţă, mai trebuie amintite câteva dintre intervenţiile aceluiaşi Papă Ioan Paul al II-lea: enciclica *Redemptor hominis* (1979), constituţia apostolică

---

[11] Pius al XII-lea, *Humani generis*: *AAS* 42, 563-564, în *FR*, 54.

[12] *FR*, 57.

[13] Leon al XIII-lea, *Aeterni Patris*: *AAS* 11, 109, în *FR*, 57.

Sapientia christiana (1979) şi exortația apostolică postsinodală *Pastores dabo vobis* (1992)[14].

2. Repere pentru înțelegerea credinței în *Fides et Ratio*

Primul paragraf al enciclicei ne dă cheia de interpretare a mesajului pe care Papa Ioan Paul al II-lea vrea să ni-l transmită: „Credința şi rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului. Dumnezeu este Cel care a pus în inima omului dorința de a cunoaşte adevărul şi, în definitiv, de a-l cunoaşte pe el, pentru ca, cunoscându-l şi iubindu-l, să poată ajunge la adevărul întreg despre sine însuşi". Ni se aminteşte, aşadar, *complementaritatea dintre credință* şi *rațiune* din perspectiva spiritului uman, un spirit care vrea *să cunoască adevărul* şi astfel se poate *cunoaşte pe sine*.

Citind enciclica din perspectiva înțelegerii *credinței*, încercăm să identificăm câteva repere generale care să ne ajute să înțelegem importanța acestei înțelegeri şi felul în care ea se poate realiza.

2.1. Diaconia adevărului

Această sintagmă exprimă una dintre slujirile la care este chemată Biserica, una cu totul specială şi care se încadrează într-un context mai larg: acela de a da răspuns la întrebările fundamentale ale omului.

Enciclica subliniază existența unui „drum" de căutare al omenirii, o căutare a adevărului, a adevărului despre realitatea înconjurătoare, despre lume, despre sine. Sunt întrebări fundamentale pe care omul şi le pune încă de la apariția sa pe pământ: *Cine sunt? De unde vin* şi *încotro merg? De ce prezența* răului? Ce va fi după *viața aceasta?* Aceste întrebări se învârt în jurul acelui îndemn: *Cunoaşte-te pe tine* însuți!

Biserica „nu este străină, nici nu poate să fie, de acest drum de căutare"; aici intervine misiunea sa de slujire, o misiune primită în misterul pascal, mister în care a primit în dar „adevărul ultim despre viața omului". Prin această diaconie, „comunitatea credincioşilor participă la efortul comun pe care îl înfăptuieşte omenirea pentru a ajunge la adevăr"[15]. Papa formulase această idee deja în prima sa enciclică, *Redemptor hominis*, atunci când afirma: „Am devenit părtaşi la misiunea lui Cristos-profet şi, în virtutea misiunii însăşi, împreună cu el, slujim adevărul divin în Biserică. Responsabilitatea față de un astfel de adevăr înseamnă să-l iubeşti şi să cauți o cât

---

[14] *Fides et Ratio* poate fi văzută şi ca o cheie de interpretare a celor douăzeci de ani de pontificat ai Papei de până atunci. Cf. Bartolomeo Sorge, „Enciclica Fides et ratio", în *Fides et Ratio în dezbatere*, Ancheta Revistei Vatra, Viața Creştină, Cluj-Napoca 2002, 95.

[15] Cf. *FR*, 1-2.

mai exactă înţelegere, în aşa fel încât să fie cât mai aproape de noi înşine şi de alţii cu toată puterea sa mântuitoare, în toată splendoarea sa, în profunzimea şi, în acelaşi timp, în simplitatea sa”[16].

Printre numeroasele resurse pe care le are omul pentru „promovarea progresului în cunoaşterea adevărului”, enciclica aminteşte rolul special pe care îl ocupă *filosofia*, înţeleasă nu ca o doctrină sau un sistem filosofic, ci ca o autentică *gândire*, ca o „judecată dreaptă” (*recta ratio*). Mai mult, atenţia trebuie să se concentreze pe înţelegerea adevărului şi a *temeiului* său în raport cu credinţa[17].

În acest sens, Biserica „poate şi trebuie să exercite cu autoritate, în lumina credinţei, propriul discernământ critic” în ceea ce priveşte diferitele filosofii sau afirmaţii care intră în conflict cu doctrina creştină. Ea are „datoria de a indica ceea ce într-un sistem filosofic poate rezulta incompatibil cu credinţa ei”; şi asta, pentru că „multe conţinuturi filosofice, cum ar fi tema despre Dumnezeu, om, libertatea şi acţiunea sa etică, o cheamă direct în cauză, pentru că se referă la adevărul revelat pe care ea îl păzeşte”. Acest discernământ nu are „intenţia de elimina sau de a refuza orice mediere posibilă” cu diferitele filosofii; dimpotrivă, intervenţiile Magisteriului „sunt îndreptate, în primul rând, spre provocarea, promovarea şi încurajarea gândirii filosofice”[18]. Aceasta este diaconia adevărului, acesta este efortul de a promova acea *recta ratio*, acel mod corect de a reflecta asupra adevărului.

2.2. Revelaţia provoacă raţiunea

Această afirmaţie nu inversează, nu schimbă tematica înţelegerii credinţei: chiar dacă direcţia e de la conţinutul credinţei spre mintea care trebuie să înţeleagă, în realitate, tot credinţa este cea chemată în cauză; cum prima iniţiativă este cea a lui Dumnezeu care se revelează, putem spune ce este credinţa cea care vrea să fie înţeleasă, cea care se pune la dispoziţia raţiunii. Bineînţeles, acest lucru este şi spre marele folos al raţiunii, pentru că îi este oferit misterul.

Dacă privim credinţa ca răspuns de ascultare faţă de Dumnezeu, putem observa cum omul se arată dispus să accepte divinitatea, transcendenţa şi libertatea supremă a lui Dumnezeu. Astfel, „Dumnezeu care se face cunoscut, în autoritatea transcendenţei sale absolute, aduce cu sine şi credibilitatea faţă de conţinuturile pe care le revelează. Prin credinţă, omul îşi dă asentimentul la o astfel de mărturie divină. Aceasta înseamnă că recunoaşte

---

[16] IOAN PAUL II, *Redemptor hominis*, 19.
[17] Cf. *FR*, 3-6.
[18] Cf. *FR*, 50-51.

în mod deplin şi integral adevărul a ceea ce este revelat, pentru că Dumnezeu însuşi se face garantul acestuia. Adevărul acesta, dăruit omului şi care nu se mai cere înapoi de la el, se inserează în contextul comunicării dintre persoane şi determină rațiunea să se deschidă față de el şi să accepte sensul lui profund"[19].

Astfel, „în ajutorul rațiunii, care caută înțelegerea misterului, vin şi semnele prezente în Revelație". Aceste semne îi permit rațiunii „să poată în mod autonom să cerceteze şi în interiorul misterului". Cu siguranță, „cunoaşterea de credință nu anulează misterul; îl face doar mai evident şi îl manifestă ca fapt esențial pentru viața omului"[20].

Enciclica subliniază că „Revelația introduce în istorie un punct de referință de care omul nu poate să facă abstracţie, dacă vrea să ajungă la înțelegerea misterului existenței sale". Când intră în contact cu această cunoaştere, omul este trimis „în mod constant la misterul lui Dumnezeu pe care mintea nu-l poate epuiza, ci numai accepta şi primi prin credință". Cercetarea şi înțelegerea se realizează în acest „spațiu special", spațiu în care rațiunea nu este limitată de nimic altceva „decât de caracterul său finit în fața misterului infinit al lui Dumnezeu". Astfel, Revelația „introduce în istoria noastră un adevăr universal şi ultim care provoacă mintea omului să nu se oprească niciodată; dimpotrivă, o determină să lărgească necontenit spațiile ştiinței proprii până când vede că a împlinit ceea ce era în puterea sa, fără să neglijeze ceva"[21].

Pornind de la opoziția dintre „înțelepciunea lumii acesteia" şi înțelepciunea care vine de la Dumnezeu şi este revelată în Cristos, Papa scoate în evidență cea mai mare provocare adresată rațiunii noastre: „Profunzimea înțelepciunii revelate rupe cercul schemelor noastre obişnuite de gândire, care nu sunt deloc în stare să o exprime într-o manieră adecvată". Astfel, răstignirea lui Cristos este „evenimentul istoric de care se loveşte orice încercare a minții de a construi în baza unor argumentări doar umane o justificare suficientă a sensului existenței"; în fața Crucii, „orice încercare de a reduce planul mântuitor al Tatălui la pura logică umană este destinată falimentului".

În consecință, pentru a înțelege „ceea ce vrea să facă Dumnezeu, nu este suficientă doar înțelepciunea omului priceput, ci se cere o trecere decisivă la acceptarea unei noutăți radicale". De aceea, „rațiunea nu poate goli taina iubirii pe care o reprezintă Crucea şi tot Crucea poate da rațiunii ultimul răspuns pe care ea îl caută. Nu înțelepciunea cuvintelor, ci Cuvântul

[19] *FR*, 13.
[20] Cf. *FR*, 13.
[21] Cf. *FR*, 14.

Înțelepciunii este ceea ce sf. Paul pune drept criteriu al adevărului şi, totodată, al mântuirii”[22].

Se poate afirma astfel că „înțelepciunea Crucii depăşeşte orice limită culturală care s-ar voi să i se impună şi obligă la deschidere către universalitatea adevărului căreia i se face purtătoare. Ce provocare pentru rațiunea noastră şi ce avantaj poate trage din ea dacă i se încredințează!” În felul acesta, raportul dintre credință şi rațiune „află în predicarea lui Cristos răstignit şi înviat colțul de stâncă împotriva căruia poate să naufragieze, dar dincolo de care poate da în oceanul nemărginit al adevărului. Aici se vede clar granița dintre rațiune şi credință, dar devine la fel de clar şi spațiul în care ambele se pot întâlni”[23].

2.3. Omul metafizic şi *teologia fundamentată metafizic*

O altă posibilitate de a aprofunda înțelegerea credinței poate fi cea care face referință la dimensiunea metafizică a omului; un om care prin cunoaşterea sa intelectivă se îndreaptă spre transcendent.

Faptul că omul este capabil de o cunoaştere transcendentă, metafizică, a fost demonstrat încă din Antichitatea greacă. Enciclica *Fides et Ratio* face trimitere, în acest sens, la un fragment al sf. Paul, mai exact, la primul capitol al Scrisorii către Romani, unde se afirmă că, pornind de la creație, „ochii minții” pot ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu; prin intermediul creaturilor „face în aşa fel încât rațiunea intuieşte *puterea* şi *divinitatea* sa”[24]. Astfel, „rațiunii omului i se recunoaşte o capacitate care pare să depăşească aproape chiar limitele sale naturale”; aceasta, „argumentând cu datele simțurilor, poate să şi ajungă la cauza care se află la originea oricărei realități sensibile”. Cu alte cuvinte, „se afirmă capacitatea metafizică a omului”[25].

Această capacitate metafizică a omului a fost prevăzută în „proiectul originar al creației”: omul a primit „capacitatea de a depăşi cu uşurință datul sensibil pentru a ajunge la originea însăşi a toate: Creatorul”. În urma păcatului originar omului i s-a diminuat această uşurință de a urca la Creatorul său, dar capacitatea sa de transcendență a rămas şi îi este la îndemână[26].

Această putere primită de la Creator trebuie folosită din plin în această continuă căutare a răspunsurilor fundamentale, a adevărului. De aceea, şi

---

[22] Cf. *FR*, 23.
[23] Cf. *FR*, 23.
[24] Cf. *Rom* 1,20.
[25] Cf. *FR*, 22.
[26] Cf. *FR*, 22.

în cercetarea filosofică şi în cea teologică referința la metafizică este imperios necesară.

În ultimul capitol al enciclicei, numit „Exigențe şi sarcini actuale", se insistă asupra acestui aspect. Discursul porneşte de la una dintre caracteristicile condiției noastre actuale: *criza sensului*. Datele mai mult sau mai puțin ştiințifice, diferitele teorii relativiste şi nihiliste îl fac pe om să se întrebe *dacă mai are sens să-ti pui întrebarea despre sens*! Dubiul, scepticismul, indiferența şi angoasa sunt la îndemână. În acest context, mesajul enciclicei scoate în evidență câteva exigențe.

În primul rând, „pentru a fi în consonanță cu cuvântul lui Dumnezeu", este necesar ca filosofia „să regăsească *dimensiunea* ei *sapiențială* de căutare a sensului ultim şi global al vieții"[27]. În al doilea rând, este necesară verificarea „puterii omului de a ajunge la *cunoaşterea adevărului*", la acel adevăr obiectiv văzut ca *adaequatio rei et intellectus*. În al treilea rând, este „necesară o filosofie cu caracter în mod autentic metafizic, adică în stare să transceadă datele empirice pentru a ajunge, în căutarea ei de adevăr, la ceva absolut, ultim, temeinic". Această metafizică nu este văzută „ca o şcoală specifică" sau ca „un curent istoric special", nici ca o alternativă la antropologie[28]; se referă la puterea pe care o are omul de a intra în legătură intimă cu transcendentul.

În aceste vremuri, spune Papa, ne aşteaptă o mare provocare: să ştim „să facem trecerea de la *fenomen* la *fundament*. Nu se poate să ne oprim doar la experiență; chiar când aceasta exprimă şi face evidente interioritatea omului şi spiritualitatea sa, este necesar ca reflecția speculativă să ajungă la substanța spirituală şi la temeiul care o susține". În acest sens, o filosofie care ar refuza orice deschidere metafizică „ar fi în mod radical inadecvată să dezvolte o funcție de mediere în înțelegerea Revelației". Este necesar, astfel, ca metafizica să fie „mediere privilegiată în cercetarea teologică", pentru că „o teologie lipsită de orizontul metafizic nu ar reuşi să ajungă dincolo de experiența religioasă şi nu ar permite înțelegerii credinței (*intellectus fidei*) să exprime cu coerență valoarea universală şi transcendentă a adevărului revelat"[29].

Necesitatea fundamentului metafizic este reamintită de enciclică atunci când sunt trasate „sarcinile actuale pentru teologie". Se aminteşte că „scopul fundamental spre care tinde teologia constă în *prezentarea* înțelegerii *Revelației* şi *în conținutul credinței*". Astfel, referința la reflecția

[27] Această dimensiune sapiențială se referă în mod special la accentul pus pe finalitate, aspect uitat sau negat de filosofiile contemporane. Cf. Marko Ivan RUPNIK, „Filozofie şi înțelepciune. Pe marginea enciclicei *Fides et ratio*", în *Fides et Ratio în dezbatere*, 169-170).

[28] Cf. *FR*, 81-83.

[29] Cf. *FR*, 83.

metafizică este recomandată pentru toate domeniile teologiei: pentru *exegeză*, pentru că în interpretarea textelor biblice se caută „adevărul profund şi autentic" şi se caută înţelegerea raportului „dintre fapt şi semnificaţia lui"; în *teologia dogmatică*, unde filosofia fiinţei este cerută pentru „înţelegerea *adevărului revelat*" şi pentru „elaborarea înţelegerii *credinţei (intellectus fidei)*; în *teologia morală,* unde „etica cerută cu insistenţă implică şi presupune o antropologie filosofică şi o metafizică a binelui"[30].

Concluzii

Transmiterea credinţei nu se poate face fără o înţelegere profundă a conţinuturilor ei; altfel, riscăm nu doar să nu fim înţeleşi şi ascultaţi, ci şi să fim cu adevărat patetici!

Enciclica *Fides et Ratio* vine în întâmpinarea noastră, a celor care dorim să redescoperim conţinuturile credinţei, a celor care dorim să facem acest itinerar de înţelegere şi aprofundare a credinţei. Având ca temă centrală raportul dintre credinţă şi raţiune, enciclica ne aminteşte cu tărie că o trăire autentică a credinţei necesită o adecvată înţelegere a acesteia.

Înţelegerea credinţei presupune o *căutare* sinceră a adevărului, a adevărului ultim şi obiectiv. Înţelegerea credinţei presupune o *slujire*, o *diaconie* a adevărului. Înţelegerea credinţei presupune o *deschidere a minţii* în faţa Cuvântului care ni se revelează şi ne provoacă. Înţelegerea credinţei presupune *cunoaşterea fundamentului metafizic* şi utilizarea lui în toate convingerile şi acţiunile noastre.

Încheiem cu cuvintele sf. Augustin: „Credinţa nu este altceva decât gândirea care consimte (...). Oricine crede gândeşte şi crezând gândeşte şi gândind crede (...). Credinţa, dacă nu este gândită, este nulă"[31].

Bibliografie

Benedict al XVI-lea, *Porta fidei*, Presa Bună, Iaşi 2011.

Fides et Ratio în dezbatere, Viaţa Creştină, Cluj-Napoca 2002.

Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio. Scrisoare enciclică cu privire la raporturile dintre credinţă* şi *raţiune*, Presa Bună, Iaşi 1999.

Tamaş Iosif, *Philosophia perennis. Gândirea tomistă din spaţiul cultural românesc*, Sapientia, Iaşi 2010.

[30] Cf. *FR*, 93-98.

[31] Augustin de Hippona, *De predestinatione sanctorum*, 2, 5, în *FR*, 79.

CREDINȚA CREŞTINĂ, FUNDAMENTUL ŞI VIAȚA FAMILIEI CREŞTINE

Conf. univ. dr. pr. Iosif ENĂŞOAE[1]

Rezumat: În articolul de față autorul vine să demonstreze că fundamentul şi viața familiei creştine reprezintă credința creştină. În parcursul său, autorul porneşte de la premisa că credința este o experiență antropologică, o realitate existențială care îi determină modul de a gândi şi acționa, just atunci când este bazat pe adevărul natural. Continuă apoi cu situația creştinului în societatea actuală profund schimbată, în care este invitat să scruteze credința, cu precădere în Anul Credinței (2012-2013). În cadrul aceluiaşi discurs despre credință, pr. I. Enăşoae caracterizează credința drept întâlnire cu Cristos şi transformare a vieții, dar şi primire a revelației lui Dumnezeu. După această analiză, autorul intră în problematica familiei, arătând care credință este fundamentul şi viața familiei creştine, răspunsul fiind o credință cu adevărat autentică.
Cuvinte-cheie: credință, familie, creştin, Isus Cristos, adevăr, Dumnezeu, autenticitate, viață, creştinism, Anul Credinței.

Summary: In this article the author wants to prove that the base and the life of the Christian family is the Christian faith. In his presentation, the author starts from the premise that faith is an anthropological experience, an existential state which determinates its way of acting and thinking, just when it's based in the natural truth. Then he carries further with the case of the Christian in today society, profoundly changed, in which he is invited to observe the belief, especially in the Year of Faith (2012-2013). In the same speech about faith, father I. Enăşoaie characterises faith as an encounter with Christ and a life transformation, but also an epiphany of God. After this decomposition, the author presents the case of the family, showing how faith is the base of the Christian family, the answer being a true faith indeed.
Keywords: faith, family, Christian, Jesus Christ, truth, God, authenticity, life, Christianity, Year of faith.

1. Credința, experiență antropologică

Observarea atentă şi critică a vieții şi a comportamentului personal şi social ne dezvăluie, fără vreun studiu socialogic aprofundat, că credința este o realitate existențială evidentă, care invadează şi influențează întreaga

[1] Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi, email: iosifen2005@libero.it

existență umană. Sociologia nu ar întâmpina nici o dificultate în a demonstra că, în comportamentul tuturor persoanelor, actele săvârşite din credință sunt de departe cele mai frecvente față de cele împlinite în urma unui control autoconştient critic[2]. Cu toate că termenul *credință* ne îndreaptă parcă instinctiv mintea la o experiență religioasă, totuşi nu trebuie să uităm legătura sa strânsă cu viața umană în toate etapele sale evolutive.

Scriitorul F. Ardusso, în articolul său despre *Credință,* afirmă:

> Credința-încredere este orizontul care alimentează viața, şi, în mod expres, faza inițială a experienței umane, la punctul la care cu uşurință s-ar putea subscrie afirmația conform căreia „la început este credința". O credință-încredere originară precede, de fapt, toate mişcările explicite ale existenței noastre şi le face posibile, cuprinzând toate formele concrete de credință, incluzând-o şi pe cea creştină. Aceasta s-ar putea chema cu numele de „credință transcendentală", pentru că este condiția posibilității tuturor formelor de actualizare ale existenței noastre, care fac apel la libertatea noastră. Fiecare act liber se configurează ca un act de credință prin care acordăm credit unui bine care apare demn de dedicare, şi care, ca atare, interpelează libertatea noastră în vederea unei decizii morale practice[3].

Credința este o realitate existențială a persoanei umane care îi determină modul de a gândi şi a acționa. Crezul unei persoane, care depăşeşte cu mult nivelul unei simple opinii, devenit convingere solidă, îi influențează şi-i determină toată existența. Crezul personal, convingerea fermă personală, are capacitatea de a determina toată existența persoanei şi devine, în acelaşi timp, motivul şi imboldul determinant al gândirii, al deciziilor şi al acțiunilor personale.

Gândirea, manifestarea verbală sau nonverbală a gândurilor şi a simțămintelor, acțiunile şi relațiile interpersonale, adică amsamblul constitutiv al exisenței umane, pot fi considerate ca autentic uman doar în cazul în care reprezintă expresia unei atitudini personale responsabile, atitudine fundamentată şi determinată de o convingere neclintită, bazată pe un adevăr considerat solid şi inamovibil.

Adevărul, cunoscut cu rațiunea, acceptat printr-o decizie liberă a voinței şi îndrăgit de inimă, devine mobilul determinat al deciziilor personale, care îşi va pune definitiv amprenta asupra întregii orientări a acțiunilor unei persoane umane. Adevărul, capabil să-i determine deciziile şi să mobilizeze acțiunile unui om, poate să îmbrace un dublu aspect: natural şi supranatural.

---

[2] Cf. G. Colombo, *Professione teologica*, Glossa, Milano 1996, 14.

[3] F. Ardusso, „Fede", în G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich, *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 644-645.

Putem spune că adevărul natural este cel prezent în Cosmosul existent şi pe care omul îl poate scruta cu capacitățile intelectului său ca şi cu potențele sale senzitive, pătrunzându-l mai profund sau doar în parte şi superficial, în funcție de capacitatea de penetrație a intelectului şi de percepere a simțurilor, precum şi de interesul depus pentru cunoaşterea acestui adevăr.

Adevărul natural este cel pe care îl cuprinde şi îl dezvăluie o realitate existentă în creație, constituită într-un mod propriu şi care îi determină şi îi configurează natura sau specificitatea şi pe care îl putem percepe şi analiza cu capacitățile noastre cognitive.

Adevărul supranatural este adevărul ce depăşeşte o anumită natură, dar care este specific naturii respective şi pe care îl conține şi îl revelează pentru a fi identificat şi recunoscut ca atare. În mod obişnuit, numim adevăruri supranaturale acele adevăruri care sunt superioare naturii noastre umane şi depăşesc capacitățile noastre de cunoaştere, fără un ajutor primit din exterior, de la o forță superioară naturii noastre umane.

Cred că adevărul, capabil să-l ajute pe om să se cunoască, să ştie care este scopul său final şi să-i determine gândirea, orientarea şi decizia de a trăi viața într-un anumit mod, nu poate fi decât adevărul în completitudinea sa, adică adevărul care îmbrățişează cele două aspecte, cel natural şi cel supranatural. Adevărul plenar, simbioză perfectă de adevăr natural şi supranatural, cunoscut, acceptat şi îndrăgit, este o veritabilă tensiune care poartă intrinsec capacitatea de a mobiliza şi a dinamiza ființa umană în procesul ei de realizare personală şi de colaborare conştientă la împlinirea societății în care trăieşte.

Adevărurile naturale, în mod obişnuit, pot fi cunoscute în mai multe moduri. Unele adevăruri despre realitățile înconjurătoare, mai ales cele empirice, pot fi cunoscute prin experiența personală, de cele mai multe ori prin simțuri. Altele, superioare acestor adevăruri, pot fi cunoscute prin intuiție; altele prin studiu personal sau prin studiu dirijat de pedagogi; altele prin credință, adică prin adeziunea la un adevăr descoperit de o persoană care are o anumită autoritate datorită competenței sale obținute fie prin experiența sa personală, fie prin pregătirea sa profesională.

Foarte multe adevăruri naturale, mai ales cele abstracte şi neevidente, pe care nu le putem cunoaşte experimental prin simțuri şi nici intuitiv, le cunoaştem prin credință, printr-o adezine conştientă la mărturia dată de o persoană competentă cu privire la adevărul cunoscut. Copiii cunosc multe lucruri datorită credinței lor, adică datorită încrederii pe care o au în spusele părinților. Elevii şi studenții dobândesc cunoştințe şi au acces la adevărurile pe care le propun învățătorii şi profesorii prin credință, adică prin

adeziunea lor intelectuală la mărturia dată de aceştia datorită autorităţii lor, autoritate conferită de competenţele lor.

Copiii, până la o anumită vârstă, elevii, studenţii sau oamenii care au un anumit nivel cultural, adică fiecare categorie umană, nu se simt stânjeniţi sau umiliţi din cauza acestui mod de cunoaştere prin credinţă, prin adeziune personală la adevărurile propuse de persoanele care au autoritatea de a le propune, pentru că întreaga „existenţă umană este concret dominată de credinţă”[4].

Dacă nu ar exista acest mod de cunoaştere, prin credinţă, prin încredrea acordată părinţilor şi educatorilor, care învaţă anumite adevăruri, nivelul de cunoaştere al omenirii ar fi foarte scăzut. El s-ar limita doar la cunoştinţele acumulate prin experienţa personală, prin intuiţie şi prin studiu personal, iar acesta ar depinde de capacităţile fiecărei persoane, de timpul disponibil şi de interesul manifestat pentru cunoaşterea adevărurilor naturale. Astfel, putem afirma că o mare parte dintre adevărurile naturale cunoscute de societatea umană sunt dobândite prin credinţă, prin adeziunea dată cu încredere persoanelor care, cu autoritate, ne propun adevăruri cunoscute de ei prin experinţă şi studiu personal sau primite prin tradiţie de la generaţiile anterioare.

Cred că putem afirma că credinţa umană, adică adeziunea încrezătoare acordată persoanelor care propun, cu autoritate, adevăruri cunoscute de ele, este o cale firească de cunoaştere a multor adevăruri, mai ales a adevărurilor naturale. Nu cred că am exagera dacă am afirma că credinţa, considerată ca încredere, este esenţa şi fundamentul cunoaşterii şi al deciziilor noastre personale.

Oare când ne referim la cunoaşterea prin simţuri a adevărurilor empirice nu ne încredem în capacitatea simţurilor noastre de cunoaştere a anumitor adevăruri? Prin această credinţă, încredere în capacitatea simţurilor de a cunoaşte, sfidăm teama de a ne înşela, chiar dacă uneori ne înşelăm, cu adevărat, din cauza lipsei noastre de experienţă sau ca urmare a unei informări insuficiente sau a unei educaţii neadecvate, sau chiar din cauza faptului că anumite persoane au profitat de încrederea acordată şi ne-au înşelat.

Constatăm că credinţa umană, văzută ca încredere, este prezentă în toate categoriile de oameni şi se manifestă în toate relaţiile umane. Copiii se încred în părinţi, elevii şi studenţii se încred în învăţători şi profesori, cei bolnavi se încred în medici, cei care cumpără se încred în cei care vând, cei slabi se încred în cei puternici, cei care profesează o credinţă religioasă

---

[4] F. Ardusso, „Fede”, 645.

se încred în autoritățile care propun adevărurile acelei credințe. Lista ar putea continua.

Putem spune că credința umană, considerată sub aspectul încrederii omului în propriile capacități cognitive şi în capacitățile de cunoaştere ale celorlalți oameni, este un dat existențial, este o realitate indispensabilă a existenței umane, fără de care omul şi societatea umană nu pot progresa şi nici nu se pot realiza.

Fiecare om este predispus, prin însăşi natura sa, să creadă, să se încreadă în capacitățile sale şi în capacitățile şi autoritatea celor înzestrați cu funcții de răspundere în societate şi, astfel, poate ajunge la cunoaşterea adevărului şi apoi la decizia de a-şi conforma viața cu adevărul cunoscut şi acceptat. Acest impuls natural constant de a accepta cu încredere mărturia sau informația primită de la propriile capacități cognitive sau de la alte persoane consider că poate fi numit virtutea credinței naturale.

Prin această virtute naturală a credinței, fiecare ființă umană este predispusă să accepte adevărurile descoperite personal, prin propriile capacități de cunoaştere, sau descoperite de o persoană care le cunoaşte şi, prin aceasta, are autoritate să le propună.

Această înclinație naturală, de a accepta o mărturie primită cu privire la un adevăr cunoscut, cultivată constant, devine virtute, *habitus*, deprindere de a reacționa rapid şi cu uşurință în acceptarea adevărului dezvăluit. Această virtute umană, rod al predispoziției înnăscute şi al deciziei personale, duce la cunoaşterea multor adevăruri naturale necesare ralizării persoanei şi a societății umane.

> În viața omului, adevărurile crezute pur şi simplu rămân mult mai numeroase decât cele pe care el le dobândeşte printr-o verificare personală. De fapt, cine ar fi în stare să cearnă critic numeroasele rezultate ale ştiințelor pe care se întemeiază viața mdernă? Cine ar putea să controleze de unul singur fluxul informațiilor, care zi de zi se primesc din toate părțile lumii şi care se acceptă, în linii mari, ca adevărate? În sfârşit, cine ar putea să refacă drumurile experienței şi ale gândirii prin care omenirea a acumulat tezaure de înțelepciune şi de religiozitate? Omul, ființă care caută adevărul, este, aşadar, şi cel care trăieşte din credință[5].

Dacă pentru cunoaşterea devărurilor naturale este nevoie de virtutea credinței, de încredere în capacitățile proprii de cunoaştere, ca şi de încredere în capacitățile de cunoaştere ale celorlați oameni, cu atât mai mult este necesară credința pentru a cunoaşte adevărurile supranaturale, care transcend capacitățile de cunoaştere ale naturii umane. Experiența vieții ne arată că natura umană este înzestrată intrinsec cu predispoziția credinței;

---

[5] Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, 31.

mai întâi, ca încredere necondiţionată şi inconştientă, şi aceasta o întâlnim la copiii care nu au ajuns încă la vârsta uzului conştient al raţiunii, apoi, ca încredere şi adeziune conştientă la mijlocele congnitive personale, ca şi la mărturia dată de persoanele competente cu privire la adevărurile pe care le cunosc şi ni le destăinuie.

Constatăm că Dumnezeu, Creatorul, l-a înzestrat pe om cu darul de a crede, cu această virtute naturală de a se încrede în mărturia dată de oameni cu privire la anumite adevăruri cunoscute de ei şi propuse spre cunoaştere şi acceptare de ceilalţi oameni. Cred că putem vedea în această predispoziţie la credinţă-încredere, virtute naturală inoculată de Dumnezeu în intimul naturii umane, o veritabilă pregătire a omului pentru un dar superior: cel al credinţei teologale.

Putem spune că Dumnezeu, după cum afirmă învăţătura creştină, care susţine că harul divin presupune natura pe care, nu numai că nu o anihilează, ci o preia şi o perfecţionează, în înţelepciunea sa, transformă prin har darul credinţei naturale, prezent intrinsec în natura umană, în virtutea supranaturală a credinţei.

Virtutea teologală a credinţei, rod al acţiunii harului divin de metamorfozare a credinţei umane naturale în credinţă supranaturală divină, este semnul iubirii binevoitoare a lui Dumnezeu faţă de omul care primeşte umil darul său. Virtutea teologală supranaturală a credinţei, infuzată de Dumnezeu în fiinţa omului botezat, devine capacitatea constantă a creştinului de a crede că Dumnezeu există, de a considera ca adevărate toate acţiunile divine şi cuvintele revelate şi de a adera la acestea printr-un act personal şi conştient, sub influxul ajutorului Duhului Sfânt[6].

Revelaţia biblică, interpretată autentic, păstrată intactă şi transmisă prin Tradiţia Bisericii, dezvăluie că Dumnezeu îi oferă fiecărui om, care este dispus să primească oferta sa iubitoare, darul minunat al credinţei supranaturale.

2. Creştinul scrutează credinţa

În timpul acestui *An al Credinţei*, creştinul, fie personal, fie în cadrul propriei familii, este chemat să se angajeze *in medio Ecclesiae* să aibă propria contribuţie specifică la noua evanghelizare promovată de Sfântul Scaun, deoarece „conţinuturile esenţiale care de secole constituie patrimoniul tuturor credincioşilor au nevoie să fie confirmate, înţelese şi aprofundate în manieră mereu nouă, cu scopul de a da mărturie coerentă în condiţii diferite de cele din trecut”[7].

[6] Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, 153.

[7] Benedict al XVI-lea, Scrisoarea *Porta fidei*, 4.

Astăzi, când trăim într-o societate profund schimbată, cu o cultură fluidă, Biserica se străduieşte ca, printr-un limbaj mai inteligibil şi mai accesibil oamenilor timpului nostru, să transmită credința, să comunice Evanghelia, pentru ca adevărurile creştine să fie lumină în noile transformări culturale, iar creştinii să fie capabili să dea cont de speranța pe care o poartă (cf. *1Pt* 3,14).

Astăzi, procesele secularizării şi ale unei mentalități nihiliste atât de răspândite, în care totul pare relativ, au marcat puternic mentalitatea comună. În cadrul unei asemenea mentalități, se pare că mulți îşi trăiesc viața cu mult dezinteres, fără idealuri clare şi fără speranțe solide, în cadrul unor legături sociale şi familiale permisive şi mult prea provizorii.

Se poate observa, fără prea mult efort, că o bună parte dintre noile generații nu sunt serios educate pentru căutarea adevărului şi a sensului profund al existenței; nu sunt pregătite să depăşească contingentul; nu sunt formate pentru a ajunge la o veritabilă stabilitate a afectelor şi nici la încredere în propriile capacități, în semenii lor sau în Dumnezeu.

Dimpotrivă, relativismul, ajuns o cultură larg răspândită, duce la faptul de a nu avea puncte ferme; suspiciunea şi instabilitatea provoacă serioase rupturi în raporturile umane; viața este trăită în cadrul experimentelor de scută durată, care exclud asumarea oricărei responsabilitățiî. În cadrul unui asemenea ambient social şi moral, în care individualismul şi relativismul şi-a pus profund amprenta asupra multor contemporani, nu este de mirare că unii dintre creştinii noştri nu au rămas imuni în fața acestor noi situații, mai ales în ceea ce priveşte trăirea şi transmiterea credinței creştine.

> Investigația promovată în toate continentele pentru celebrarea Sinodului Episcopilor despre Noua Evanghelizare a evidențiat câteva [situații existente în comunitățile creştine]: o credință trăită într-un mod pasiv şi privat, refuzarea educației la credință, fractura dintre viață şi credință[8].

În discursul din cadrul Audienței generale, papa remarcă faptul că „creştinul adesea nu cunoaşte nici măcar nucleul central al propriei credințe catolice, al Crezului, aşa încât lasă spațiu unui anumit sincretism şi relativism religios, fără claritate cu privire la adevărurile care trebuie crezute şi la singularitatea mântuitoare a creştinismului”. Şi indică drumul sigur ce trebuie urmat: „Trebuie să ne întoarcem la Dumnezeu, la Dumnezeul lui Isus Cristos, trebuie să redescoperim mesajul Evangheliei, să-l facem să intre în mod mai profund în conştiințele noastre şi în viața zilnică”[9].

---

[8] BENEDICT AL XVI-LEA, Audiența generală de miercuri (17 octombrie 2012), despre Anul Credinței.

[9] BENEDICT AL XVI-LEA, Audiența generală de miercuri (17 octombrie 2012), despre Anul Credinței.

De aici apare necesitatea ca fiecare credincios să aprofundeze, printr-o cateheză sistematică, prin meditaţie şi chiar prin rugăciune asiduă, darul inefabil al virtuţii teologale a credinţei, valoarea acestei virtuţi şi rolul acesteia în viaţa cotidiană a creştinului. Cunoaşterea valorii virtuţii supranaturale a credinţei îi permite creştinului să acceadă la obiectul său: adică la Dumnezeu, Adevărul suprem, care luminează ansamblul existenţial uman cu lumina supranaturală - *sub ratione Dei*. Aceeaşi credinţă însufleţeşte caritatea, trezeşte în creştin dinamismul spiritual care-l determină să exploreze fără încetare „înţelepciunea lui Dumnezeu, cea de multe feluri, după planul veşnic pe care l-a stabilit în Cristos Isus Domnul nostru” (*Ef* 3,10-11).

Aşa cum a scris sfântul Toma de Aquino, „un om care are pregătită voinţa de a crede iubeşte adevărul pe care-l crede, reflectă asupra lui şi îl îmbrăţişează cu motivaţiile pe care le poate găsi (*cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diliget veritatem creditam et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest*)”[10].

Laicul creştin este chemat ca, prin viaţa sa, inspirată şi călăuzită de credinţă, să colaboreze cu ierarhia Bisericii pentru „a încultura” în societatea în care trăieşte conţinuturile inteligibile ale „credinţei care a fost transmisă credincioşilor o dată pentru totdeauna” (*Iuda* 3).

Credinciosul laic este îndemnat de Papa Benedict al XVI-lea, în *Porta fidei,* să acorde o atenţie deosebită şi actului de a crede, pentru ca astfel să „înţeleagă în mod mai profund nu numai conţinuturile credinţei, ci împreună cu acestea şi actul cu care decidem să ne încredinţăm total lui Dumnezeu, în deplină libertate. De fapt, există o unitate profundă între actul cu care se crede şi conţinuturile cărora le dăm asentimentul nostru”[11].

Credinciosul care doreşte să cunoască însuşi actul de a crede, călăuzit de lumina raţiunii şi a învăţăturii Bisericii, descoperă „convenienţa”[12], consonanţa dintre actul său liber uman şi acţiunea prevenitoare şi susţinătoare a harului lui Dumenzeu, ajungând, astfel, să considere credinţa sa ca „fundamentul întregului edificiu spiritual (*fundamentum totius spiritualis aedificii*)”[13], în sensul că credinţa sa dă formă tuturor dimensiunilor vieţii creştine, personale, familiale şi comunitare.

Creştinul implicat profund în trăirea credinţei vrea să ajungă la o „cunoaştere care generează, hrăneşte, apără şi întăreşte credinţa suprem mântuitoare”[14]. Creştinul nu se mulţumeşte numai cu o cunoaştere raţională a

---

[10] Toma de Aquino, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 2, a. 10.

[11] Benedict al XVI-lea, Scrisoarea *Porta fidei*, 10.

[12] Cf. Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea *Fides et ratio*, 31-33.

[13] Toma de Aquino, *In III Sent.*,d. 23, q. 2, q.1, a. 1, ad 1; cf. Idem, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 4, a. 7.

[14] Augustin de Hippona, *De Trinitate*, XIV, 1, 3.

credinței, ci vrea mai mult, vrea să ajungă, conform sfântului Augustin, la „bucuria adevărului" (*gaudium de veritate*)[15] descoperit şi a comuniunii depline cu acesta, iar dacă acest adevăr este o Persoană, cu atât mai mult tânjeşte după acest adevăr.

Sfântul Toma de Aquino distinge în actul credinței trei dimensiuni:

> Există o diferință între a spune „îl cred pe Dumnezeu" [*credo Deum*] (unde îl înțeleg ca obiect al credinței) şi a spune „cred lui Dumnezeu" [*credo Deo*] (unde îl indic ca pe acela care atestă), sau „cred în Dumnezeu" [*credo in Deum*] (unde îl indic ca destinație a actului meu de credință). Dumnezeu poate să fie considerat obiectul, martorul şi scopul credinței: dar dacă obiectul sau martorul credinței poate să fie şi o creatură, scopul ultim al credinței nu poate să fie decât Dumnezeu, pentru că spiritul nostru nu poate să fie îndreptat spre altcineva decât spre Dumnezeu ca spre propriul scop[16].

Credința în Dumnezeu sau a crede în Dumnezeu (*credere in Deum*) constituie trăsătura constitutivă esențială a dinamismului credinței. Aceasta vrea să spună că, în adeziunea sa personală de credință la Cuvântul lui Dumnezeu, credinciosul este atras irezistibil de Binele absolut care este Sfânta Treime, desăvârşit fericită.

Este manifestarea clară a dorinței de fericire, înrădăcinată în adâncul ființei noastre, care pune spiritul uman în tensiune, pentru a-l conduce la abandonarea încrezătoare a întregii sale vieți în mâinile iubitoare ale lui Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos[17]. Văzută în această perspectivă, putem afirma că credința produce tuturor celor „îndrăgostiți de frumusețea spirituală"[18] o reală pregustare a bucuriilor vieții veşnice.

În discursul ținut la Audiența generală de miercuri, 17 octombrie 2012, *Despre Anul Credinței*, Papa Benedict al XVI-lea arăta că Anul special convocat prin Scrisoarea enciclică *Porta fidei*

> este o ocazie importantă pentru a ne întoarce la Dumnezeu; pentru a aprofunda şi a trăi cu mai mare curaj propria credință; pentru a întări apartenența la Biserică, „maestră de umanitate" care, prin vestirea Cuvântului, celebrarea Sacramentelor şi operele de caritate, ne conduce să-l întâlnim şi să-l cunoaştem pe Cristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat; pentru ca Biserica să reînnoiască entuziasmul de a crede în Isus Cristos, unic mântuitor al lumii, să reînsuflețească bucuria de a merge pe calea pe care ne-a indicat-o şi să mărturisească în mod concret forța transformatoare a credinței[19].

---

[15] AUGUSTIN DE HIPPONA, Confessiones, X, 23, 33.

[16] TOMA DE AQUINO, *In Ioannem*, c. 6 lectio 3.

[17] Cf. Mesajul Comisiei Telogice Internaționale cu ocazia Anului Credinței.

[18] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Regula ad servos Dei*, 8, 1.

[19] BENEDICT AL XVI-LEA, Audiența generală de miercuri (17 octombrie 2012), despre Anul Credinței.

3. Credința creştină, întâlnirea cu Cristos şi transformarea vieții

Fericitul Ioan Paul al II-lea afirmă în *Fides et ratio*:

> Omul, prin natura sa, caută adevărul. Căutarea aceasta nu este destinată doar să dobândească adevăruri parțiale, faptice sau ştiințifice; el nu caută doar binele adevărat pentru fiecare dintre deciziile sale. Căutarea sa tinde către un adevăr ulterior care să fie în stare să explice sensul vieții; de aceea, este o căutare care nu se poate termina decât în absolut. Datorită capacităților sădite în gândire, omul este în stare să întâlnească şi să recunoască un asemenea adevăr. Întrucât este vital şi esențial pentru existența sa, la un astfel de adevăr se ajunge nu numai pe calea rațională, ci şi prin lăsarea încrezătoare pe mâna altor persoane care pot garanta certitudinea şi autenticitatea adevărului însuşi. [...] Din ceea ce am spus până aici, rezută că omul se găseşte într-un drum de căutare, interminabil din punct de vedere uman: căutarea adevărului şi căutarea unei persoane în care să se încreadă. Credința creştină îi vine în întâmpinare, oferindu-i posibilitatea concretă de a vedea realizat scopul acestei căutări. De fapt, depăşind stadiul simplei credințe, ea introduce omul în acea ordine a harului care îi permite să participe la misterul lui Cristos, în care i se oferă cunoaşterea adevărată şi concretă despre Dumnezeu Unul şi Întreit. Astfel, în Cristos, care este adevărul, credința recunoaşte ultimul apel care este adresat omenirii, ca să poată împlini ceea ce experimentează ca dorință şi nostalgie[20].

Chiar dacă învățătura şi acțiunile salvifice ale lui Cristos, tezaurizate de Apostoli şi transmise Bisericii, constituie creştinismul, „religie coborâtă în istorie”[21], creştinismul nu este nici o ideologie, nici o oarecare doctrină religioasă şi nici un program-proiect pentru viață, ci este „har, este surpriza unui Dumnezeu care, nemulțumindu-se doar să creeze lumea şi omul, a intrat în pas cu creatura sa şi, după ce a vorbit în multe rânduri şi în multe moduri «prin profeți, în cele din urmă ne-a vorbit prin Fiul» (*Evr* 1,1-2)”[22].

În creştinism, afirmă Papa Benedict al XVI-lea,

> nu este vorba despre întâlnirea cu o idee sau cu un proiect de viață, ci cu o Persoană vie care ne transformă în profunzime pe noi înşine, revelându-ne adevărata identitate de fii ai lui Dumnezeu. Întâlnirea cu Cristos reînnoieşte raporturile noastre umane, orientându-le, din zi în zi, la o mai mare solidaritate şi fraternitate, în logica iubirii[23].

[20] Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, 33.

[21] Ioan Paul al II-lea, Scrisoare apostolică *Novo millennio ineunte*, 5.

[22] Ioan Paul al II-lea, Scrisoare apostolică *Novo millennio ineunte*, 4.

[23] Benedict al XVI-lea, Audiența generală de miercuri (17 octombrie 2012), despre Anul Credinței.

Iar Fericitul Ioan Paul al II-lea scrie în *Novo millennio ineunte* următoarele:

> Receptat în misterul său divin şi uman, Cristos este fundamentul şi centrul istoriei, devenindu-i sensul şi scopul ultim. [...]. Întruparea sa, care culminează cu misterul său pascal şi în darul Spiritului, constituie inima pulsantă a timpului, ora misterioasă în care împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat de noi (cf. *Mc* 1,15), ba chiar a pus rădăcini, ca sământă destinată să devină un mare arbore (cf. *Mc* 4,30-32), în istoria noastră[24].

Credința în Cristos nu este un simplu fapt care interesează zona ştiinței intelectuale, ci înseamnă o veritabilă schimbare care implică viața, pe noi înşine în întregime: inteligență, voință, inimă, sentiment, emoții, corporeitate şi relații umane. Prin credința în Cristos, totul se schimbă cu adevărat, în noi şi pentru noi, şi se revelează cu claritate viitorul nostru destin, adevărul vocației noastre, în cadrul istoriei, sensul vieții şi se deschide apetitul de a călători cu curaj şi încredere în Cristos spre patria cerească.

Pentru ca credința în Cristos să fie o forță dinamică şi transformatoare a vieții noastre, aceasta trebuie să fie nu un oarecare element al vieții, ci elemenul fundamental şi determinat al gândirii şi al acțiunii creştine.

Credința noastră, care mărturiseşte cu tărie că Dumnezeu este iubire, care s-a apropiat de om, întrupându-se şi dăruindu-se pe cruce pentru a ne face părtaşi la natura şi viața sa divină, ne indică itinerarul iubirii ca singura cale care îl poate realiza plenar pe fiecare om.

Astăzi, când unele curente ideologice vor să-şi impună cu încrâncenare vizunile antropologice, deseori atât de dezumanizante, ca „noi cuceriri ale civilizației”, este necesar să reafirmăm cu claritate învățătura şi credința noastră creştină.

De aceea, Papa Benedict al XVI-lea afirmă că

> nu există adevărată umanitate decât în locurile, în gesturile, în timpurile şi în formele în care omul este însuflețit de iubirea care vine de la Dumnezeu, se exprimă ca dar, se manifestă în relații bogate în iubire, în compasiune, în atenție şi în slujire dezinteresată față de celălalt. Unde există dominare, posesie, exploatare, comercializarea celuilalt pentru propriul egoism, unde există aroganța eului închis în el însuşi, omul este sărăcit, degradat, desfigurat. Credința creştină, activă în caritate şi puternică în speranță, nu limitează, ci umanizează viața, ba chiar o face pe deplin umană[25].

Credința înseamnă a primi revelația lui Dumnezeu, care ne face cunoscut cine este El, cum acționează, care sunt proiectele sale pentru noi,

---

[24] Ioan Paul al II-lea, Scrisoare apostolică *Novo millennio ineunte*, 5.

[25] Benedict al XVI-lea, Audiența generală de miercuri (17 octombrie 2012), despre Anul Credinței.

înseamnă a primi mesajul lui Cristos, capabil să ne transforme întreaga viață. Cu siguranță că misterul lui Dumnezeu rămâne transcendent, depășește capacitățile noastre de intuiție şi de gândire, este dincolo de riturile cu care celebrăm sfintele sacramente şi de rugăciunile noastre, cu toate acestea, el ni se revelează.

Prin revelație Dumnezeu se autocomunică, ni se face accesibil. Datorită harului său noi suntem făcuți capabili să ascultăm Cuvântul său şi să primim adevărul său.

Prin toate acestea putem să recunoaştem măreția credinței: cum afirmă actualul Papă:

> Dumnezeu, în iubirea sa, creează în noi - prin lucrarea Duhului Sfânt - condițiile adecvate ca să putem recunoaşte Cuvântul său. Însuşi Dumnezeu, în voința sa de a se manifesta, de a intra în contact cu noi, de a se face prezent în istoria noastră, ne face capabili să-l ascultăm şi să-l primim. Sfântul Paul exprimă aceasta cu bucurie şi recunoştință, astfel: „Şi, de aceea, noi îi mulțumim lui Dumnezeu fără încetare, pentru că, primind cuvântul lui Dumnezeu pe care l-ați auzit de la noi, l-ați primit nu ca pe un cuvânt al oamenilor, ci aşa cum este într-adevăr, ca pe cuvântul lui Dumnezeu, care acționează cu putere în voi, cei care credeți" (*1Tes* 2,13)[26].

4. Credința, fundamentul şi viața familiei creştine

Credinciosul laic, care l-a descoperit pe Cristos, l-a îndrăgit şi a acceptat să colaboreze cu el la realizarea planurilor divine, se angajează să urmeze chemarea sa la căsătorie, luîndu-l pe Isus ca model, inspirator şi prieten al vieții sale de familie. Pentru creştinul căsătorit, Cristos devine model de trăire a credinței, pentru că el este „începutul şi desăvârşirea credinței" (*Evr* 11,6). Cristos devine inspiratorul planurilor şi al acțiunilor sale, întrucât Cristos a venit nu să facă voia sa, ci „voia Tatălui" şi ceea ce îi place Tatălui. Îl alege ca model de trăire a iubirii: a unei iubiri totale, fără condiții şi rezerve, a unei iubiri fidele, capabilă să treacă peste eventualile infidelități provocate de slăbiciunile umane, de ispitele puternice şi de exemplele negative din societatea actuală. Îl alege ca prieten fidel la care apelează cu încredere, primindu-l în viața sa în sfânta Euharistie, pentru a fi capabil să-l imite în toate.

Pe un astfel de fundament, creştinul căsătorit îşi construieşte viața de familie pe o stâncă solidă care nu se va surpa niciodată, în ciuda tuturor ploilor, vânturilor şi şuvoaielor ideologiilor, în ciuda persecuțiilor sau a suferințelor ce se vor abate asupra familiei sale.

---

[26] BENEDICT AL XVI-LEA, Audiența generală de miercuri (17 octombrie 2012), despre Anul Credinței.

Laicul creştin, care şi-a clădit casa familiei sale pe temelia de nezdruncinat a încrederii totale în iubirea fidelă a lui Cristos, nu va rămâne niciodată deziluzionat. Credința, ca fundament solid pentru construcția unei familii creştine, trebuie să fie una autentică. Am putea să ne întrebăm în ce constă autenticitatea credinței creştine pentru a putea deveni fundamentul solid şi statornic al unei familii creştine.

Desigur, nu este autentică acea credință care este un simplu sentiment religios, o pură înclinație naturală de a crede în Dumnezeu.

Este lipsită de autenticitate credința-tradiție, credința superficială primită de la înaintaşii noştri, fără o informare solidă asupra adevărurilor de credință, printr-o catehizare sistematică, şi fără o formare la manifestarea ei prin practici religioase şi prin trăirea spiritului carității creştine.

Nu este autentică credința pur intelectuală, adică cunoaşterea adevărurilor religioase, dar fără a le considera principii solide după care să fie călăuzită viața zilnică, particulară sau socială.

Nu sunt semne de credință autentică practicile de pietate făcute dintr-o simplă obişnuiță sau participarea la sfânta Liturghie duminicală dintr-o obligație impusă de porunca lui Dumnezeu sau a Bisericii.

Neautentică este şi credința care se limitează doar la practicile de pietate şi primirea sfintelor Sacramente fără ca acestea să determine implicarea creştinului în viața comunitară şi la nivel social.

Autentică poate fi considerată credința care se bazează pe o cunoaştere adecvată a adevărurilor revelate, propuse autentic de Magisteriul Bisericii, adevăruri care devin principii călăuzitoare ale vieții creştine, fundamente ale deciziilor importante luate în privința vieții particulare, dar şi a vieții comunitare şi sociale.

Autentică este credința care călăuzeşte gândirea, voința, simțămintele, alegerile, relațiile umane şi trăirea iubirii la toate nivelurile.

Autentică este credința care cultivă, cu perseverență, virtuțile umane şi creştine; foloseşte practicile de pietate şi celebrează sfintele Sacramente ca mijloace supranaturale pentru a creşte în iubire şi a deveni o imagine vie a lui Cristos, care trăieşte în Biserica sa şi continuă să acționeze prin mădulare trupului său mistic.

Autentică este credința care îl determină pe creştin să se străduiască mereu să descopere planul şi proiectul lui Dumnezeu cu privire la viața sa şi să se facă mereu disponibil să-l împlinească.

Autentică este credința care se manifestă ca încredere totală şi necondiționată în iubirea şi Providența lui Dumnezeu şi în prezența şi acțiunea misterioasă, dar eficientă, a lui Cristos înviat în istoria omenirii.

Credința autentică își arată eficacitatea prin iubire, pentru că „Credința vie «lucrează prin iubire» (*Gal* 5,6)”[27]. Creştinul animat de o astfel de credință şi înflăcărat de o iubire adevărată față de Dumnezeu „nu mai stă în fața lui Dumnezeu ca un sclav, stăpânit de frica servilă, nici ca un mercenar în căutarea plății, ci ca un fiu care răspunde la iubirea «Celui care ne-a iubit mai întâi» (*1In* 4,19)”[28].

O asemenea credință, cu siguranță, va determina alegerea responsabilă a partenerului pentru întemeierea unei familii şi va pregăti climatul manifestării unei iubiri autentice umane şi creştine, iubire matură, capabilă de fidelitate şi de deschidere totală la planul lui Dumnezeu. Credința, încrederea totală în iubirea milostivă şi binevoitoare a lui Dumnezeu şi abandonarea deplină în brațele iubitoare ale Tatălui ceresc, încrederea totală în iubirea fidelă a lui Cristos, mort şi înviat, precum şi încrederea deplină în prietenia Duhului Sfânt, va constitui fundamentul şi viața familiei creştine. Un asemenea mod de a gândi şi de a trăi credința creştină va duce la împlinera familiei şi la transmiterea credinței la generațiile viitoare, precum şi la îmbogățirea Bisericii lui Cristos şi a societății umane.

[27] *Catehismul Bisericii Catolice*, 1814.

[28] *Catehismul Bisericii Catolice*, 1828.

CREDINȚĂ ŞI RELIGIE. ÎN CE/CINE SE CREDE!
Răspunsul lui Dostoievsky

Lect. univ. dr. pr. Damian Ghe. PĂTRAŞCU[1]

Rezumat: Articolul de față vrea să ofere un răspuns la una dintre cele mai mari întrebări ale omului: în ce/cine se crede? Pentru a-şi atinge scopul, autorul prezintă mai întâi condițiile în care se găseşte credința în societatea contemporană, evidențiind atât aspectele pozitive, cât şi pe cele negative. Întrebarea la care se caută răspunsul în continuare – de ce nu se mai crede? – este situată în ambientul gândirii marelui scriitor rus Dostoievski, devenit spre sfârşitul vieții sale „ghidul spiritual al poporului rus". Având drept sprijin o scrisoare a scriitorului rus, autorul articolului prezintă cauzele necredinței: ignoranța privitoare la „substanța" lui Cristos şi îngreunarea inimii. Totuşi, deşi e conştient de faptul că astăzi ateismul şi descreştinizarea se prezintă ca fenomene masive şi arogante, Pr. D. Gh. Patraşcu accentuează că sentimentul religios şi nostalgia după Evanghelie revin să atingă inimile, nu rareori cu rezultate promițătoare.
Cuvinte-cheie: credință, religie, Dostoievski, Cristos, evanghelie, necredință, ateism, indeferentism religios, îngreunarea inimii, întunericul minții.

Summary: This article wants to offer an answer to one of mans biggest questions: in what/who do we believe in? To reach his purpose the author firsts presents the conditions in which fait in today's society is found, highlighting the positive and the negative aspects. To question to which the answer is still to be found – why is not there anymore belief – is situated in the thinking surrounds of the great Russian writer Dostoevsky, who, to the end of his life, became the "spiritual guide of the Russian people". Having as an aid the letter belonging to the Russian writer, the article's writer presents the causes of the unbelief: ignorance regarding the "substance" of Christ and the dead load of the heart. However, although he is aware of the fact that today the atheism and leaving the Christianity is a massive and arrogant phenomenon, father Gh. Patraşcu PhD., emphasises that the religious felling and the Gospel nostalgia are here to touch our hearts, and often with promising results.
Keywords: belief, religion, Dostoevsky, Christ, gospel, unbelief, atheism, religious indifferentism, dead load of the heart, mind's darkening.

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan – Roman (NT), email: patrascu1973@yahoo.it

Timpul nostru este unul plin de contraste. Lumini şi umbre se urmăresc şi se ciocnesc, deseori în ritmuri convulsive, şi fac dificilă analiza situaţiei. Pericolul maniheismului stă la pândă, sugerat de ambiguitatea condiţionărilor în care omul se găseşte. Ca întotdeauna în istorie, binele şi răul influenţează societatea şi o orientează într-un sens sau altul, neavând însă niciodată o dominaţie definitivă. Pentru o analiză obiectivă a situaţiei, este necesară nu numai o seninătate în judecată, ci şi o capacitate de a vedea dincolo de aparenţe.

Cu siguranţă, aspectele pozitive, capabile să alimenteze speranţa, nu lipsesc astăzi. În enciclica *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990), Fericitul Ioan Paul al II-lea vorbeşte despre o progresivă convergenţă a popoarelor faţă de idealurile şi valorile evanghelice şi enumeră unele: refuzul violenţei şi al războiului, respectul faţă de persoana umană şi drepturile acesteia, dorinţa de libertate, dreptate şi fraternitate, tendinţa de depăşire a rasismului, afirmarea demnităţii şi valorizarea femeii. Pe alte fronturi se vorbeşte despre o redeşteptare a sacrului, o răspândire a nostalgiei faţă de Absolutul care ia locul afirmării ateismului dintr-o anumită perioadă, destul de recentă. Şi Scrisoarea Apostolică *Mottu proprio* „Porta Fidei" a Sf. Părinte Papa Benedict al XVI-lea, emisă cu ocazia anunţării *Anului Credinţei*, aminteşte că „se întâmplă destul de des ca oamenii creştini să se preocupe mai mult de consecinţele sociale, culturale şi politice ale angajării lor, continuând să se gândească la credinţă ca o condiţie evidentă a convieţuirii" (nr. 2).

Dacă aspectele pozitive nu lipsesc, cele negative sunt numeroase şi îngrijorătoare. Indiferentismul, agnosticismul, ateismul, mai mult practic decât teoretic, relativismul, au cucerit largi straturi ale societăţii noastre. Statisticile spun că 89% (10% nu, 1% nu ştiu) din români se declară religioşi/creştini[2]. Să nu ne lăsăm înşelaţi! Cât priveşte credinţa, numai o minoritate profesează „toată" credinţa Bisericii. În privinţa incidenţei credinţei în propria viaţă, numai pentru puţini ea are o influenţă puternică; pentru majoritatea, importanţa credinţei este minoră sau chiar nulă. Pentru a sintetiza, am putea spune că suntem mai mult religioşi decât credincioşi.

Să ne gândim, de exemplu, la sectorul *mass-media*. Răsfoind unele ziare şi privind anumite programe la televizor, mi-ar veni să spun că trăim într-o epocă postcreştină, foarte pacific secularizată. Practica religioasă trezeşte uimire, ca fiind ceva arhaic, în vreme ce abandonarea şi negarea – sau, mai bine spus, uitarea – lui Dumnezeu nu mai interesează pe nimeni: dacă este luată în considerare, aceasta se face pentru a mai avea un *breaking news* în plus.

---

[2] Sondaj Institutul Român pentru Evaluare şi Strategie (IRES), aprilie 2012.

Ați urmărit anumite programe de serviciu? În ambiente elegante, el, ea, celălalt, cealaltă cu multă candoare povestesc aventurile lor extraconjugale, ca şi cum ar fi vorba despre episoade din punct de vedere moral licite, ba chiar pozitive. Mai grav apoi este să notăm cum valori ca: fidelitatea, castitatea, rugăciunea, umilința sunt respinse sau uitate, considerate relicve ale trecutului. Multe pagini ale celor mai răspândite ziare sunt pline de pornografie, iar publicitatea se foloseşte de trupul femeii chiar şi pentru a vinde mai multă brânză sau şuncă.

O altă dificultate pentru credința creştină, de această dată strict pentru ambientul nostru din România, este creată de emigrarea multor credincioşi de-ai noştri în țări cu o veche tradiție creştină, dar care în aceşti ultimi ani suferă de o amnezie şi de o carență destul de gravă în transmiterea credinței. Dar pentru că acest argument ar merita un simpozion aparte, mă opresc aici, limitându-mă numai să-l semnalez.

Problema este gravă: se creează o cultură vătămătoare pentru credință şi pentru viața morală, mai ales printre tineri.

Acum vrem să încercăm să răspundem unui interogativ, vechi, dar întotdeauna nou, astăzi foarte urgent pentru trezirea conştiințelor din letargie: de ce nu se mai crede? De ce, după educația religioasă avută în copilărie, ne găsim pe căi atee, agnostice şi indiferente? Chestiunea este complexă; ea implică psihologia, pedagogia, etica, dogmatica, sociologia. Pentru un răspuns la aceste interogații, îi dăm cuvântul acum lui Feodor Dostoievsky, cunoscutul scriitor rus de faimă mondială, care, consider, nu mai are nevoie de alte prezentări.

*
* *

În ultimii ani ai vieții, Dostoievsky devenise un fel de *stareț*, consilier spiritual, mai ales al tinerilor; „ghidul spiritual al poporului rus” îl numea Berdjaev. Lumea, şi mai ales tinerii, i se adresa pentru a primi mângâiere, sfaturi, explicații. Cu un an înaintea morții (1881), primea o scrisoare de la o tânără studentă. Tânăra îi mărturisea propria suferință pentru că şi-a pierdut credința. În data 15 ianuarie 1880, scriitorul răspundea:

> „[…]. Cât priveşte scrisoarea dumneavoastră, ce aş putea să vă răspund? Acestor întrebări nu li se poate răspunde printr-o scrisoare […]. Dacă vreți, treceți pe la mine şi, chiar dacă de obicei am puțin timp, între patru ochi se vede şi se spune mult mai mult decât într-o scrisoare, în care tonul este abstract. Scrisoarea dumneavoastră este caldă, cordială şi sinceră. Dumneavoastră suferiți cu adevărat şi nu puteți să nu suferiți; de ce vă chinuiți atât? Şi alții şi-au pierdut credința, dar s-au mântuit. Îmi scrieți că au distrus în dumneavoastră credința

în Cristos. Dar cum de nu v-aţi pus, înainte de toate, întrebarea: cine sunt cei care îl neagă pe Cristos ca Mântuitor? Eu nu întreb dacă sunt buni sau răi, ci dacă-l cunosc pe Cristos în substanţa lui. Credeţi-mă, nu-l cunosc, pentru că, după ce l-ar fi cunoscut, chiar şi numai în parte, nu se poate să nu se vadă că este ceva excepţional, şi nu o fiinţă comună/obişnuită, asemănătoare cu toţi oamenii buni sau răi. În al doilea rând, toţi aceia sunt aşa de slabi pentru că nu au nici măcar o minimă pregătire ştiinţifică pentru a cunoaşte ceea ce neagă. Aceştia neagă cu mintea. Dar este pură mintea lor şi este senină inima lor?

Repet, eu nu spun că sunt oameni răi, dar sunt contagiaţi de acel element morbid general care se află în toţi ruşii din *intelighentia*, de felul lejer de a trata argumentele, de o prezumţie atât de excepţională, la care nici măcar marile minţi europene nu ar fi visat, în sfârşit, de fenomenala ignoranţă a ceea ce judecă.
Ar fi de ajuns aceste consideraţii, cred, pentru a vă opri în negarea dumneavoastră, sau cel puţin pentru a vă face să reflectaţi, să vă îndoiţi. Eu cunosc numeroşi negatori care, la sfârşit, au trecut cu toată fiinţa lor la Cristos. Dar aceştia aveau sete sinceră după adevăr; şi cel care caută nu poate să nu găsească. Vă mulţumesc mult pentru caldele dumneavoastră cuvinte adresate mie şi despre mine. Vă strâng mâna şi, dacă veţi vrea, la revedere. Al Dumneavoastră, F. Dostoievsky”[3].

*
*   *

Această scrisoare merită o reflecţie atentă, pentru că este foarte actuală, punctuală şi clară, în particular pentru creştinismul nostru din România şi în general pentru cel din Europa.

Înainte de toate, o premisă: nu suntem credincioşi pentru că suntem buni, sau atei, sau răi. Credinţa şi necredinţa au alte rădăcini, chiar dacă bunătatea sau răutatea sunt elemente ce determină sufletul să accepte sau să respingă credinţa.

După Dostoievsky, prima cauză a necredinţei este ignoranţa privitoare la „substanţa” lui Cristos. Cristos nu este cunoscut în „substanţa lui, adică în profunzimea lui, în misterul personalităţii lui unice şi transcendente, ca fiind cel care a rostit «cuvinte veşnice», care este mântuirea omului (pentru că omul nu este în stare să se mântuiască, ci este mântuit de revelaţie şi apoi de Cristos, adică de intervenţia directă a lui Dumnezeu în viaţa lui), ca fiind cel care «poartă în sine şi în Cuvântul lui idealul frumuseţii», «omul fără măsură, fără limite bun». Cu alte cuvinte, ca fiind cel în care se manifestă plinătatea umanităţii şi a divinităţii”.

---

[3] F. DOSTOIEVSKY, *Epistolario*, ed. E. Lo Gatto, II, ESI, Napoli 1950, 543 ş.u.

Astfel îl cunoscuse Dostoievsky pe Cristos, după ani de suferință interioară. „Nu asemenea unui copil cred eu în Cristos şi îl profesez, ci osana mea a trecut prin marele cuptor al îndoielilor”[4]. „Marele cuptor al îndoielilor” se referă mai înainte la tentația atee, apoi la cea iluministă, care vede în Cristos „omul divin”, adică omul în care se manifestă maximumul de înțelepciune şi de moralitate, dar nu Dumnezeul întrupat. Studiul Părinților Bisericii iluminase căutarea interioară a scriitorului şi îl ajutase să ajungă la credința Bisericii, singura capabilă să mântuiască. „Mulți cred că este suficient să creadă în morala lui Cristos pentru a fi creştini. Nu morala lui Cristos, nici învățătura lui Cristos nu vor fi cele care vor salva lumea, ci credința în acestea, faptul că Isus Cristos s-a întrupat”[5].

A doua cauză a necredinței – tot după Dostoievsky – este superficialitatea. Este un apendice al ignoranței, se hrăneşte cu diletantism cultural, se ornează cu beteli ciudate, deseori este umflată şi cârcotaşă. Ultima cauză este impuritatea minții şi a inimii (Este pură mintea şi este senină inima lor?). Scriitorul face aluzie la prejudecățile intelectuale, la prezumția de a şti şi de a defini totul, la lipsa luminii interioare, cauzată de păcatul care împiedică să se vadă şi să se înțeleagă.

*

* *

Analiza făcută de Dostoievsky este substanțial exactă. Pentru a o înțelege mai bine, precizăm câteva adevăruri teologice. Credința nu este opera inteligenței şi a voinței omului, ci darul lui Dumnezeu, un har a cărui origine şi al cărui motiv se găsesc numai în iubirea lui Dumnezeu şi în voința lui de a mântui oamenii. A spune acest lucru nu înseamnă a afirma că omul nu poate şi nu trebuie să facă nimic pentru a ajunge la credință şi a persevera în ea. Primatul harului în credință nu distruge libertatea omului: el poate să consimtă şi să coopereze cu harul credinței, dar poate şi să refuze să-şi dea asentimentul şi cooperarea şi să rămână, astfel, în necredință. Acceptarea credinței depinde întotdeauna de libertatea umană.

Două sunt principalele elemente care împiedică dezvoltarea şi viața credinței: întunericul minții şi îngreunarea inimii. În privința primului element, este oportun să amintim învățătura Sf. Augustin. Credința – aminteşte Sfântul – precedă rațiunea. Deci *crede ut intelligas*[6], adică pentru a înțelege trebuie să crezi, pentru că inteligența este premiul credinței; dar

[4] L. Dal Santo, ed., *Dostoievsky inedito. Quaderni e taccuini, 1860-1881*, Vallecchi, Firenze 1980, 424.

[5] *Taccuini per i demoni*, Sansoni, Firenze 1958, 1027.

[6] Augustin de Hippona, *Sermo 43*, 6: PL 38, 257.

este adevărat şi contrariul: *intellige ut credas*[7], pentru că este raţiunea cea care demonstrează „cui trebuie să se creadă”[8]. Mai mult, „a crede nu este altceva decât un gând însoţit de asentiment. Nu oricine gândeşte crede […], dar oricine crede gândeşte; şi gândeşte crezând şi crede gândind”[9].

Intellige ut credas augustinian se poate parafraza astfel: forţează-te, cu ajutorul studiului aprofundat, să descoperi valoarea şi puterea motivelor de credibilitate, să înţelegi din interior creştinismul tău, să observi lumina pe care acesta o proiectează asupra existenţei noastre, să-i percepi profunda frumuseţe, pentru ca actul tău de credinţă să fie mai deplin, mai personal şi mai matur; să fie mai puţin dependent de condiţionările sociologice şi psihologice externe şi mai mult „al tău”; să fie mai bucuros, mai iradiant asupra celor care te întâlnesc.

Acum este necesar să recunoaştem că mulţi dintre contemporanii noştri, din punct de vedere spiritual şi intelectual adulţi, pe teren religios au rămas la un nivel elementar. Mai rău, şi-au „creat” o credinţă proprie, apelând la izvoare contaminate, superficiale, foarte bine îngropate, pentru a ascunde inconsistenţa ei. În acest sens, apar continuu „cărţi”, „romane”[10], „descoperiri”[11] prezentate pe posturi de televiziune ca Discovery şi cântăreţi care se folosesc de simboluri creştine pentru a provoca şi a-şi creşte audienţa, ca, de exemplu, Madonna care s-a arătat crucificată, sau Lady Gaga care poartă crucea în părţile joase ale corpului.

Ne întrebăm: ce poate găsi un cititor obişnuit în lectura sau vizionarea acestor cărţi şi emisiuni? Dacă are o credinţă robustă, va încerca o tristeţe profundă faţă de superficialitatea şi banalitatea cu care se tratează argumente atât de grave şi atât de delicate; dacă nu are credinţă, sau are puţină, va sfârşi prin a se complace şi mai mult în letargia agnostică.

Nu rareori ignoranţa religioasă determină omul să-şi construiască un dumnezeu după propria imagine şi asemănare, şi aceasta este, cred, forma cea mai răspândită în zilele noastre. Atunci când această construcţie este ornată de artă, rezultă statui de idoli înaintea cărora se prosternează autori şi admiratori. Apropo de dumnezeul lui Sartre, Julien Green scria în jurnalul său, în ziua de 20 ianuarie 1951:

> *Muştele* a lui Sartre, operă superbă şi plină de forţă, nu lipsită de frumuseţe. Discursul Electrei în faţa statuii lui Zeus. […] Aici autorul se dezlănţuie în ateismul său şi cred că va tulbura mulţi spectatori. Dar dumnezeul pe care

---

[7] Augustin de Hippona, *Sermo 43*, 7, 258: PL 38, 257..

[8] Augustin de Hippona, *De vera religione*, 24: PL 34-35, 141.

[9] Augustin de Hippona, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 962ş.u.

[10] Vezi, de exemplu, José Saramago, *Evanghelia după Isus Cristos*, Polirom, Bucureşti 2012.

[11] Vezi, de exemplu, descoperirea rămăşiţelor pământeşti ale lui Isus Cristos etc.

Sartre ni-l prezintă este atât de mediocru şi limitat, încât nu este dificil să înțelegem ateismul autorului față de un asemenea dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar fi dumnezeul lui Sartre, eu aş fi ateu de douăzeci de ori în loc de una, aş fi ateu de acel dumnezeu, şi încă unul fanatic. Dar, aşa cum se întâmplă, există întotdeauna o eroare de persoană.

*

* *

Celălalt element negativ pentru credință este îngreunarea inimii, adică imoralitatea în sensul cel mai vast. A crede nu înseamnă, în primul rând, a adera la un complex de adevăruri, ci a adera la Isus Cristos, a fonda pe el viața noastră. Cu alte cuvinte, „înseamnă a-l privi pe Cristos față în față, a aşeza persoana noastră în raport cu viața lui, a ne pune sub privirea lui, a primi de la el adevărul nostru, a învăța de la el cine suntem şi cine trebuie să fim. Înseamnă a accepta cu inteligența noastră că în el ne este dată puterea de a deveni ceea ce el este şi a adera la această putere cu întreaga noastră inimă şi cu toată voința noastră”[12].

În consecință, credința este un raport interpersonal între Cristos şi om: raport liber, plin de iubire, încrezător. Atunci când omul în mod liber comite păcatul, rupe acest raport, pentru că îl refuză pe Cristos. Se verifică aici ceea ce spune Sf. Augustin: păcatul „tulbură, închide şi orbeşte ochiul inimii cu care se vede Dumnezeu”. Aşa cum ochiul exterior, dacă este bolnav, fuge de lumina pentru care este făcut, „la fel şi ochiul inimii, tulburat şi rănit, se depărtează de lumina dreptății, nu îndrăzneşte să o contemple, nu este capabil să facă acest pas”. De aceea, „sarcina noastră în această viață constă în a păstra sănătos ochiul inimii pentru a-l putea vedea pe Dumnezeu. Cu acest scop se celebrează sfintele mistere şi se ascultă Cuvântul lui Dumnezeu”. Acum, „ce anume tulbură ochiul inimii? Cupiditatea, avariția, fărădelegea, concupiscența: toate acestea tulbură, închid, orbesc ochiul inimii”[13].

Din aceste considerații este uşor să deducem că într-o societate ca a noastră, impregnată de erotism, permisivă şi libertină, lacomă de avere şi de putere, pentru credință nu mai este loc, pentru că ea înfloreşte pe terenul umilinței minții şi pe deschiderea sufletului față de har. Dostoievsky nu era cu siguranță un sfânt, dar era conştient că păcătuieşte şi, în consecință, că are nevoie de iertare, şi se ruga, frecventa biserica. Astăzi, în schimb, se exaltă transgresiunea, se neagă păcatul, se uită rugăciunea. Pentru

[12] J. Moingt, „Conoscere il Padre nel Figlio”, în *La fede în Gesù Cristo*, Ave, Roma 1968, 91.
[13] Augustin de Hippona, *Sermo* 88, 5 şi 6: PL 38, 542.

a lansa o carte sau un spectacol, termenul cel mai eficace este transgresiv, adică – în cuvinte simple – este împotriva oricărei legi civile şi morale, blasfemic, impudic. Păcatul? Dar nu este un reziduu al tradiţiei iudaico-creştine, de acum depăşit? Şi rugăciunea nu este alienare şi drog? Exact acest lucru este ilustrat de Peter Weiss în drama *Persecuţia şi asasinarea lui Jean Paul Marat*: că rugăciunea stinge indignarea împotriva nedreptăţii şi contribuie la afirmarea opresiunii. Fără a incomoda eroul sartrian din opera *Muştele*, care afirma: „Fiecare om trebuie să-şi găsească drumul”, deoarece „nu mai există nici bine, nici rău şi nu mai există nimeni care să-mi poruncească”, să ne gândim la actualul libertinism radical care condamnă ca *tabu* normele morale sexuale şi exaltă totala libertate în acest câmp, ca o eliberare şi o maturizare umană.

În acest sens, Dostoievsky scria:

> „Fără Dumnezeu, conştiinţa este înfricoşătoare, poate să se rătăcească până la a comite faptele cele mai imorale”[14]; şi iarăşi, „În Occident l-au pierdut pe Cristos […] şi din acest motiv Occidentul cade, exclusiv din acest motiv”[15].

*

* *

De ce nu se mai crede? L-am ascultat pe Dostoievsky punctând câteva idei de-ale sale. Nu am vrea însă ca discursul nostru să pară pesimist şi generalizant. Dacă este adevărat că astăzi ateismul şi descreştinizarea se prezintă ca fenomene masive şi arogante, este şi adevărat că sentimentul religios şi nostalgia după Evanghelie revin să atingă inimile, nu rareori cu rezultate promiţătoare. Nu ar putea fi altfel: ateismul este antiuman. Dumnezeu ne este necesar ca aerul. Nu putem trăi îndelung şi cu demnitate fără El. Dostoievsky a înţeles acest lucru şi s-a exprimat foarte frumos: „Toată legea existenţei umane constă în aceasta: ca omul să se poată închina întotdeauna în faţa Celui Infinit mai mare. Dacă oamenii ar fi privaţi de Cel Infinit mai mare, ei nu ar mai putea trăi şi ar muri în disperare. Nemăsuratul şi Infinitul este indispensabil omului, la fel ca şi acea mică planetă pe care El locuieşte”[16].

A ne putea închina în faţa lui Dumnezeu şi a lui Cristos este nevoia cea mai profundă a existenţei şi norocul ei cel mai mare. Acesta este mesajul pe care Dostoievsky îl adresează omenirii de astăzi. La începutul secolului al XXI-lea, putem înţelege acest mesaj mai bine. De ce? Pentru că idolii – de piatră, de hârtie, de carne – în faţa cărora timp de atâtea decenii ne-am

---

[14] L. Dal Santo, ed., *Dostoievsky inedito. Quaderni e taccuini, 1860-1881*, 408.

[15] F. Dostoievsky, *Epistolario*, II, 310.

[16] *Taccuini per i demoni*, 746.

închinat s-au năruit în mod mizerabil. Dacă încă sunt adorați, acest lucru se întâmplă din cauza orbirii, inerției şi a laşității. Acestea ne-au lăsat pe drumuri care au dus numai spre disperare şi neant. Dar din disperare şi neant nu se poate trăi. Din nou, Dostoievsky este cel care ne atenționează: „Ori credința, ori să ardem"[17]. El a crezut, pentru a nu arde. Noi?

Noua evanghelizare, în care suntem implicați cu toții, este o angajare exaltantă şi dificilă. Dificilă, pentru că bariera secularizării şi a indiferentismului este masivă; exaltantă, pentru că astăzi „ispita după Dumnezeu", adică nostalgia după adevăr şi pace, este foarte mult vehiculată la nivel universal. Şi aceasta este bogăția noastră.

[17] *Taccuini per i demoni*, 1016.

CORELATIVITATEA ŞI COMPLEMENTARITATEA FINALITĂȚILOR ÎN FORMAREA RELIGIOASĂ

Prof. univ. dr. Constantin CUCOŞ[1]

Rezumat: Articolul încercă să răspundă la întrebarea: ce este mai important să se vizeze în educația religioasă a tinerilor: transmiterea de cunoştințe sau clădirea unor competențe, însuşirea unor cadre cognitive sau interiorizarea unor repere comportamental-valorice? Pentru a da un răspuns adecvat, autorul vine să confirme falsitatea disputei dintre cunoştințe şi competențe, pentru ca mai apoi să arate corelativitatea dintre cunoştințe şi competențe în educația religioasă.
Cuvinte-cheie: cunoştințe, educație religioasă, competențe, corelativitate, teorie educațională, practică educațională, formare intelectuală, complementaritate, formare spirituală.

Summary: This article tries to answer the question: what it's more important to target in the religious education of the pupils; passing on knowledge or building-up competences, assimilating some cognitive material or interiorizing some terms of reference habitual-goodness? To give a straight answer, the author comes to confirm the falsity of the dispute between knowledge and competences, so he can the further on show the correlativity between knowledge and competences in the religious education.
Keywords: knowledge, religious education, competences, correlativity, educational theory, educational practice, intellectual building-up, complementarily, spiritual building-up.

Încercăm în cele ce urmează să răspundem la următoarea întrebare: ce este mai importat să se vizeze în educația religioasă a elevilor: transmiterea de cunoştințe sau clădirea unor competente, însuşirea unor cadre cognitive sau interiorizarea unor repere comportamental-valorice? Este vorba despre o polarizare a țintelor sau despre un continuum şi o complemetaritate a lor? În plus, vom încerca să concretizăm corelativitatea dintre cele două seturi de finalități în cazul educației religioase.

1. Falsa dispută dintre cunoştințe şi competențe

Problematica finalităților educației suscită în continuare multe dispute şi poziționări. Şi asta, din cauză că acest caracter finalist al intervenției

[1] Facultatea de Psihologie şi Ştiințe ale Educației, Universitatea "Al.I. Cuza" din Iaşi, email: cucos@uaic.ro

educative dă prilejul unor intruziuni din afara sistemului de învățământ, al pătrunderii unor influențe ideologice, politice sau, pur şi simplu, subiective, voluntariste. Prin intermediul finalităților, învățământul poate fi confiscat, perturbat, utilizat ca un instrument de „formatare" a persoanelor în sensul dorit de putere la un moment dat. Un învățământ devine „orientat" atunci când țintele sale devin pernicioase şi exced perimetrul didactic, alții fiind cei care le prefigurează, şi nu actorii „din interior" (corpul profesoral, părinții, elevii) în cunoştință de cauză, deontologic şi profesionist.

Asistăm, în ultimul timp, la nivel discursiv, dar şi în gesticulațiile de politică educațională, la o retorică asupra competențelor, în jurul cărora s-ar centra învățământul modern, în contrasens cu cel tradițional, centrat pe cunoştințe. Pe scurt, marea „descoperire" constă în ideea că educația şcolară nu ar trebui să se mai bazeze pe îngurgitarea de cunoştințe, pe memorarea mecanică a unor idei, ci pe formarea unor deprinderi, a unor comportamente vizibile în plan pragmatic. Ideea în sine nu e rea, după cum nici nouă nu e, dacă nu am asista la o confuzie de planuri în ceea ce priveşte finalitățile educației şi la o demonizare a cunoştințelor, a educației ca efort, ca demers responsabil şi autoconştient. Mai nou, un actual decident cu responsabilitate maximă în Ministerul Educației enunța, într-un mod care îl caracterizează (adică în necunoştință de cauză), noua țintă a educației: elevii trebuie să învețe la şcoală „să se descurce în viață". În legătură cu aceste chestiuni, vom face câteva succinte observații.

În primul rând, teoria şi practica educațională au luat încă de mult în calcul orientarea formării nu numai în raport cu repere strict teoretice, abstracte, ci şi cu jaloane operatorii, acționale, practice. Pedagogi mai „clasici" sau mai recenți au adus argumente clare în acest sens. Spre ilustrare, să ne aducem aminte de cerința lui Michel de Montaigne, exprimată în veacul al XVI-lea, în legătură cu sensul învățării. În concepția vizionarului filosof, e nevoie de un om cu judecată, care prelucrează şi reflectează asupra a ceea ce primeşte. Benefică pentru cel care învață nu este multilateralitatea cunoaşterii, ci multilateralitatea putinței de a cunoaşte sau întreprinde. A avea o opinie proprie despre ceea ce se asimilează este mult mai important decât a mima ideile altora. Interogația proprie este semnul cel mai evident al faptului că spiritul este viu şi lucrează. Nu contează cât ştim, ci ceea ce putem face cu ceea ce ştim. În locul unui cap plin de cunoştințe este de preferat, după Montaigne, un cap bine format.

În al doilea rând, această falsă opoziție (între cunoştințe şi competențe) trădează o necunoaştere a dinamicii şi completitudinii obiectivelor învățării şi a faptului că anumite achiziții bazale (cum ar fi cunoştințele) stau la temelia unor obiective mai complexe, cum ar fi competențele, abilitățile, deprinderile psihocomportamentale. Ca să ştii să faci ceva, e nevoie, mai

întâi, să ai unele idei despre ceea ce urmează să faci. Ca să dobândeşti competenţa de a conduce un autoturism, trebuie să treci prin faza de a face anumite discriminări terminologice, să ştii (teoretic) componentele tehnice şi principiul funcţionării unui vehicul, să cunoşti semnificaţia unor semne convenţionale de pe bordul maşinii, să interiorizezi cerinţele unor semne de circulaţie etc. Toate acestea adunate nu însemnă competenţă de a conduce, dar o prefaţează, o pregătesc. În avalul tuturor competenţelor dobândite de un subiect uman se află numaidecât şi cunoştinţe. A le înlătura ar însemna să excluzi nişte cărămizi (sau alte materiale) care ar compune o frumoasă clădire. Şi atunci din ce ai mai construi-o, cum ar mai sta în picioare?

În al treilea rând, o competenţă operaţională nu se poate dobândi „în gol", ea trebuie „umplută" cu cunoaştere. O schemă logică se construieşte şi se interiorizează pe baza unor idei comprehensibile, pe baza unor aserţiuni despre realitate ce se cer a fi înţelese, reţinute, transmise şi altora. Gândirea se exersează cu ajutorul unor propoziţii despre realitate (asta înseamnă achiziţionarea unui bagaj conceptual, a unor semnificaţii despre anumite referinţe exterioare etc.). Aşadar, între o operaţie şi conţinutul unei operaţii se stabilesc raporturi intime de coordonare şi de rafinare reciprocă. Excluderea unui termen (cunoştinţa) conduce la o artificializare nepermisă a operaţiei, la un simplu joc formal.

În al patrulea rând, ajungerea la competenţă presupune distanţare, raportare oarecum din afară, printr-o situare metadiscursivă în legătură cu un act ce este săvârşit de subiect. Procesarea metacognitivă presupune o ieşire de sub puterea constrângătoare a cunoştinţei şi o necesară privire din exterior. Cunoştinţele însele, potrivit psihologiei cognitive, sunt de mai multe feluri: cunoştinţe declarative (despre fapte şi evenimente, care sunt exprimate în enunţuri de tipul „ce este ceva"), cunoştinţe procedurale (care sunt cunoştinţe despre moduri de acţiune, exprimate în enunţuri de tipul „cum să faci ceva") şi cunoştinţe condiţionale sau strategice (care se referă la condiţiile acţiunii; au în vedere întrebările „când?" şi „de (pentru) ce?"). Cu alte cuvinte, există o cunoaştere despre cunoaştere care nu trebuie deloc neglijată. Elevii nu achiziţionează doar informaţii ca atare despre realitate, ci îşi apropriază cunoştinţe asupra modului în care se accede, se prelucrează sau se interpretează informaţiile. Ei îşi apropriе atât caracteristici sau idei mai generale, dar şi posibilităţi de structurare, de organizare a acestora în ansambluri explicative mai largi, supraetajate.

În al cincilea rând, treptele superioare ale obiectivelor educaţionale sunt constituite din atitudini şi valori. Formarea unor conduite afective presupune o antrenare a elevilor, mai întâi, în peisajul multinivelar al cunoaşterii şi al culturii. Ca să ai o atitudine sau să simţi ceva, trebuie să ai

o anumită comprehensiune a obiectului pe care îl vizezi. Ca să-ţi dai cu părerea în legătură cu o pictură dintr-o sală de expoziţie, trebuie să ştii multe aspecte despre evoluţia curentelor şi şcolilor artistice, despre fenomenologia actului artistic, să fi interacţionat cu foarte multe opere. Ca să judeci pe un semen, trebuie să cunoşti multe despre diversitatea codurilor de conduită, a modurilor de a fi, culturaliceşte vorbind sau în raport cu interioritatea fiecăruia în parte. Ca să crezi în ceva la modul autentic, trebuie să crezi în cunoştinţă de cauză (ne referim, de pildă, la credinţa religioasă). Ca să activezi valori, prin comportamentul tău, trebuie să fi experimentat şi filtrat multe cunoştinţe şi idei (a se vedea analizele lui Hutmacher, 1999). O valoare comportamentală sau o atitudine nu apare de la sine, ci se aşază pe un imens ferment ideatic şi cultural.

În al şaselea rând, trebuie să recunoaştem că şi finalităţile educaţiei au o determinare culturală, contextuală, istorică. Nu întotdeauna şi peste tot în lumea asta educaţia trebuie să aibă ţinte identice. Civilizaţia europeană (centrală, sudică) este una întemeiată pe jocuri şi coduri simbolice subtile, acumulate în timp, ce se cer a fi interiorizate de generaţiile prezente. Civilizaţia americană sau protestantă este mai avidă la acţiune şi pare a fi încastrată în prezentul concret. Ea nu se lasă prea mult modulată de experienţa trecutului, de tradiţie, ci manifestă un interes (uneori chiar obsesiv) pentru prezent, pentru aici şi acum. Ea nu tresaltă la „amintiri”, la „nostalgii”, nu are un explicit cult al istoricităţii. Pentru europeanul „clasic” este încă important să ştie câte ceva despre Homer, despre filosofia greacă sau medievală, despre referinţele sale comunitar-spirituale, un pic de etimologii, ceva istorii trecute, nişte limbi „moarte”, în fine, lucruri care nu aduc un câştig imediat. Pentru american e mai important poate să înveţe cât mai repede să se integreze operativ, eficient şi sigur într-un mecanism fără prea multe pulsaţii spirituale. Iar pentru român nu este încă revolut să afle ce spun „râul, ramul”, să asculte „sara pe deal, (cum) buciumul sună cu jale” sau să examineze metehnele dlui Goe, ale Bibicului, ale lui Mitică… mă-nţelegeţi?!

În fine, sintagma „a te descurca în viaţă” ascunde în sine un insidios dispreţ faţă de formarea intelectuală şi spirituală a persoanei, aducând în discuţie un reper al realizării destul de vag, dacă e să îl ratificăm sociologic şi practic. Cum devine operaţională această competenţă? Când ne dăm seama că o persoană ştie…să se descurce în viaţă? Şi cum decelăm criteriile reuşitei? Prin raportare la „modele” concrete de realizare, de care abundă viaţa tumultoasă, economică, publică şi politică a României prezente? Sau prin raportare la criterii diafane pe care doar un ministru rupt de realitate le poate avea? Ne putem întreba, în plus, în ce măsură acest măreţ obiectiv este coextensiv cu idealul creionat în proiectul legii învăţământului

în conformitate cu care individul trebuie să-şi asume o „scală de valori necesare pentru construcţia unei economii şi societăţi a cunoaşterii”. Prin chiar repudierea cunoaşterii pe care idealul îl reclamă?

2. Corelativitatea dintre cunoştinţe şi competenţe în educaţia religioasă

Şi în domeniul educaţiei religioase treapta constituită din însuşirea de cunoştinţe nu trebuie neglijată, după cum şi oprirea la această etapă nu trebuie recunoscută ca fiind educaţie. Stipulăm în mod explicit corelativitatea, continuitatea şi determinarea reciprocă în sens cumulativ-ascendent ale celor două componente care se presupun, se stimulează, se potenţează una pe alta. Formarea atitudinilor şi învăţarea valorilor religioase reprezintă un demers complicat şi de durată. Aspectul problematic este dat de specificul achiziţiilor afective care nu permit detalieri în unităţi decompozabile, observabile direct şi exprimabile. În general, o activitate afectivă nu se poate defini printr-un corelat observabil, ca în cazul unei activităţi cognitive, ci prin efectul ei indirect, potenţial. Se cunoaşte, de pildă, că Bloom şi colegii săi au identificat o învăţare de tip afectiv, care constă în dezvoltarea caracterului şi conştiinţei, a atitudinilor şi valorilor.

Învăţarea afectivă, prin însuşirea unor convingeri, atitudini şi valori, presupune o bază conceptuală, de asumare şi înţelegere a unor repere ideatice. Fără un prealabil ideatic, uneori analitic şi distinct, este greu să dezvolţi corelaţii între idei, atitudini sau credinţe faţă de aceste idei, trăiri existenţiale în raport cu realităţile din spatele respectivelor idei. Credinţa religioasă presupune competenţe afective, dar ele nu se pot „măsura”, identifica în mod direct. Mai mult decât atât, există un soi de improbabilitate, de pendulare în anumite momente între a accepta o valoare religioasă, a rămâne indiferent sau chiar a o refuza. Sunt greu de surprins cantitativ dinamica şi fenomenologia formării credinţei religioase la o persoană. Valorile religioase ţin de domeniul afectiv, al grupelor de obiective „care pun în relief un sentiment, o emoţie, o idee de acceptare sau de refuz. Obiectivele afective variază de la simpla luare în considerare a fenomenelor de alegere până la calităţile complexe, dar coerente, ale caracterului sau conştiinţei. Trecerea în revistă a intereselor, a atitudinilor, a aprecierilor, a valorilor, a emoţiilor şi a prejudecăţilor ne furnizează numeroase obiective de acest ordin” (Krathwohl, Bloom, 1970, p. 7).

Finalităţile educaţiei religioase se corelează cu cele ale altor laturi ale educaţiei, generând o integralitate a formării omului. „A descoperi frumosul în lucruri, a descoperi fiinţa umană prin ceea ce este, şi nu doar prin felul în care se manifestă, a descoperi noutatea şi misterul în tot ce ne

înconjoară etc. – subliniază Mariana Momanu - sunt doar câteva dintre obiectivele educației religioase care confirmă această idee” (2002, p. 87). Autoarea sus-menționată propune următoarele mari domenii ale finalităților (desigur, nu într-o ordine axiologică, ci în perspectiva integralității evocate mai sus): însuşirea de cunoştințe specifice (prin accesarea unor informații cu privire la funcționalitatea edificiului religios în plan evolutiv şi sincronic), formarea conştiinței religiozității (ca unitate de manifestare a sacrului la nivel individual şi comunitar) şi formarea unor atitudini spirituale (ca efecte reflectate în conduite şi fapte de viață).

Idealul educației creştine este desăvârşirea potențialității omului, perfecționarea sa, dezvoltarea tuturor capacităților de care el este susceptibil. De bună seamă, omul se defineşte prin conştiință, prin afect, prin comportament. Toate cele trei componente trebuie urmărite a se forma prin educația religioasă: conştiinței îi corespunde corelativul cunoaştere, ce se cere a fi transmisă, însuşită, semnificată; afectului îi corespunde corelativul simțire, trăire, credință, iar acest etaj este unul necesar şi prioritar pentru formarea religioasă; comportamentului îi corespunde corelatul acțiune, transpunere în practică, concretizare de idei, de gânduri, de simțire, de atitudini, un etaj care survine cu necesitate după parcurgerea primelor două.

Religia presupune o latură intelectuală (stratificată în dogma sau concepția religioasă respectivă), o parte afectivă (ipostaziată prin trăirile de respect şi evlavie) şi o dimensiune activ-participativă (consumată în cursul ritualurilor, ceremoniilor sau în viața curentă) (a se vedea Bârsănescu, 1935). Sunt discipline cu conotație religioasă care prin chiar statutul lor au o dimensiune pregnant cognitivă (de pildă, Istoria religiilor, a se vedea analizele lui Willaime, 1992) sau pregnant afectivă (Religia în învățământul pre-primar sau primar) sau pregnant acțional-comporamentală (discipline specializate precum Liturgica, Catehetica, Omiletica etc.). Formarea credinței presupune o angajare a întregii personalități a educatului, de la gândire până la sentiment. Aceasta presupune o circularitate permanentă în care cunoştințele, ideile, atitudinile, voința, deprinderile, trăirile se întâlnesc, fac trimitere unele la altele, se presupun şi se stimulează reciproc (vezi şi Holm, 1975). De aceea, şi scopul educației religioase devine unul triplu: scopul informativ (transmiterea unor cunoştințe atât cu substrat explicit religios, cât şi generale, dar aureolate de credința religioasă), scopul formativ (dezvoltarea şi poziționarea unor facultăți psihice în raport cu valorile religioase) şi scopul educativ (prelungirea rezultatelor scopului formativ prin conducerea creştinilor spre dobândirea harului divin şi a comuniunii cu Dumnezeu) (Opriş, p. 129). Credința, ca scop central al educației creştine, este asemenea grăuntelui de muştar, care, cu toate că este

cea mai umilă sământă, dacă întâlneşte un mediu prielnic, se transformă şi devine mai mare decât toate legumele şi se face pom. Valorile centrale ale religiei iudeocreştine sunt: libertatea, iubirea aproapelui, dreptatea, adevărul, speranța. Profesorul de religie va localiza acele pasaje ale textelor sacre în care valorile sus-menționate sunt conținute, exprimate, concretizate, le va explica şi comenta împreună cu elevii (aspectul informativ). De asemenea, va decela respectivele valori prin inducerea acestora din comportamentele exemplare ale principalilor sfinți sau ale persoanelor din contextul existențial dat, făcând o pledoarie pentru urmarea acestor valori (aspectul formativ). Totodată, va trezi setea persoanei de a urma exemplul divin în perspectiva unei desăvârşiri existențiale care să îl pregătească pentru intrarea în împărăția perfecțiunii divine (aspectul educativ).

Corelativitatea dintre toate componentele achizitive ale persoanei (cunoaştere, simțire, atitudine, conduită expresivă) este evidențiată cu claritate în unele pilde din Sfânta Scriptură. Raportarea la textul sfânt presupune o conştiință trează, o poziționare intelectuală şi o lecturare din perspectiva culturii trecute sau prezente. „Valorile promovate prin educația religioasă sunt desprinse din întregul pe care-l formează religia creştină însăşi. Iată de ce pe primul plan al acțiunilor educative ale Bisericii se află preocuparea pentru *cunoaşterea* (subl. n., C. C.) lui Dumnezeu, demers care porneşte de la elementele oferite de revelația naturală şi tinde, conform învățăturii Sfintei Scripturi şi a Părinților Bisericii,nu spre vederea Lui, posibilă în urma valorificării revelației supranaturale” (Opriş, 2010, p. 73-4). În concepția creştină, omul este responsabil de zestrea pe care o primeşte, este pătruns de obligația înmulțirii „talanților” dăruiți. Nu este suficient să fii dăruit de la Dumnezeu sau de la natură: mai eşti obligat să şi porți cum se cuvine, să gestionezi inteligent zestrea pe care ai moştenit-o. Acest crez îndeamnă la autoreflecție şi responsabilitate de a mări orizontul de cunoştințe şi valori pe care persoana le posedă. Bogat nu este numai cel ce are, ci şi cel care ştie ce să facă cu ceea ce are (uneori se porneşte cu foarte puțin, dar se ajunge la foarte mult). Eventualele realizări ale persoanei se explică nu numai prin datul inițial, ci şi prin disponibilitatea de valorizare a aptitudinii moştenite. Nimic nu se realizează numai printr-un simplu cumul de predispoziții. E nevoie de prelungirea cumulului inițial cu activitatea inteligentă şi spornică. Se cunoaşte, de asemenea, pilda semănătorului, atât de relevantă pentru importanța spiritului activ din om, a responsabilității primirii adevărului: „Iată, a ieşit semănătorul să semene. Şi, pe când semăna, unele semințe au căzut lângă drum şi au venit păsările şi le-au mâncat. Altele au căzut pe loc pietros, unde n-aveau pământ mult şi îndată au răsărit, că n-aveau pământul adânc. Iar când s-a ivit soarele, s-au pălit de arşiță şi, neavând rădăcină, s-au uscat. Altele au căzut între

spini, dar spinii au crescut şi le-au înăbuşit. Altele au căzut pe pământ bun şi au dat rod: una o sută, alta şaizeci, alta treizeci. Cine are urechi de auzit să audă" (Matei 13.39). Înţelegem din cele de mai sus că mediul de primire a Cuvântului (adică a cunoaşterii veritabile, a înţelepciunii şi a credinţei) este de cea mai mare importanţă pentru acceptarea, perpetuarea şi sporirea lui. Fondul aperceptiv trebuie să fie destul de larg şi profund pentru a permite acapararea de noi cunoştinţe, valori, atitudini. Valoarea prinde rădăcini numai dacă „solul" este suficient de fertil pentru susţinerea şi creşterea ei. Trebuie să existe o afinitate minimală între „sământa" credinţei şi „terenul" pe care aceasta va fi implantată. Dacă înţelepciunea credinţei este expusă cui şi când nu trebuie, totul este supus eşecului încă din start; când credinţa este dată unui om nedemn de ea, când efectiv acesta nu este la înălţimea ei – chiar dacă face eforturi pentru a o îmbrăţişa – iarăşi este rău, pentru că nu se realizează o compatibilitate firească între putinţa predispoziţiilor şi mărimea credinţei; în cazul în care cuvântul ajunge la omul supus presiunilor vremii, la individul mânat de pofte şi capricii, căzut în mrejele vremelniciei, nu se poate bucura de candoarea şi forţa lui, întrucât este sustras de griji neesenţiale. Cuvântul sporeşte când primitorul său îi iese în întâmpinare cu spiritul pregătit, însetat de cunoaştere şi credinţă.

Trebuie făcută observaţia că unele comportamente dobândite în şcoală, cum sunt şi cele stipulate la ora de religie, sunt dificil de surprins în obiective exacte, operaţionalizate. De pildă, procesele afective nu pot fi întotdeauna observate, cu atât mai puţin măsurate. Iubirea sau credinţa religioasă nu se materializează întotdeauna în acte expresive exterioare, ce suportă „măsurători". Pretenţia de a operaţionaliza orice obiectiv se loveşte de nişte praguri care nu pot fi surmontate. Nu este mai puţin adevărat că sunt şi situaţii, comportamente care nu pot fi anticipate, prefigurate, cerute explicit în practica didactică. Conduite precum smerenia sau caritatea sunt valori care se sedimentează în timp, şi nu imediat după o anumită secvenţă de instruire.

Competenţa în materie de educaţie religioasă presupune un cumul de achiziţii ce înglobează cunoştinţe însuşite, idei procesate, valori asumate, credinţe interiorizate, atitudini explicite, conduite manifeste, toate acestea inter-relaţionate, în plină dinamică şi sporire reciprocă. De unele singure, izolat, ele nu înseamnă mare lucru. Numai prin continuitatea şi împletirea lor se asigură formarea unei personalităţi cu un contur religios consistent, plenar, de durată.

Bibliografie

BÂRSĂNESCU, Ştefan, *Curs de pedagogie generală,* predat în anii 1933-1934 şi 1934-1935, Editura J. Livescu şi D. Ungureanu, Litografia C. Ionescu, Bucureşti 1935[2].

Biblia sau Sfânta Scriptură, 1991, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

BLOOM, B. – KRATHWOHL, D.R., *Taxonomie des objectifs pédagogiques: domain affectif*, Éducation Nouvelle, Montreal 1970.

HOLM, J., L., *Teaching Religion in the School: a Practical Approach*, Oxford University Press, London 1975.

HUTMACHER, Walo, ed., *Culture religieuse et ecole laique. Rapport du groupe de travail exploratoire sur la culture judeo-chretienne a l'ecole*, Departement de l'instruction publique, Republique et Canton de Geneve 1999.

MOMANU, Mariana, *Introducere în teoria educației*, Editura Polirom, Iaşi 2002.

OPRIŞ, Dorin, *Dimensiuni creştine ale pedagogiei moderne*, Editura Sf. Mina, Iaşi 2010.

THABOR, L'Encyclopedie des catéchistes, Desclée, Paris 1993.

WILLAIME, Jean Paul, „La Religion à l'école: enjeux sociaux, culturels et éducatifs", în *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque. Représentations, perspectives, organisations des apprentissages. Actes du colloque international de Besançon, 2021 novembre 1991*, CNDP/CRDP, Besançon 1992.

VOCAȚIA SI STATUTUL DE FORMATOR, UN INVENTAR DE COMPETENȚE POSIBILE

Prof. univ. dr. Constantin CUCOŞ[1]

Rezumat: În procesul educativ, un rol important îi revine formatorului caracterizat drept un „inventator” de competențe posibile. În articolul de față, autorul, după ce expune ce este competența, în special competența pedagogică, trece în revistă un set de competențe pe care ar trebui să le probeze cel care aspiră la formarea semenilor: competența valorică, competența disciplinară sau academică, competența didactică sau psihopedagogică, competența psiho-relațională. Capacitatea de a lucra în echipă şi a lega parteneriate, cunoaşterea şi integrarea noilor tehnologii informaționale în practica didactică, competența autoreflexivă.
Cuvinte-cheie: educație, formator, competențe, cunoaştere, practică didactică, tehnologii informaționale, pedagogie, abilități.

Summary: In the educational process, an important part comes to the educator characterised as a possible competence inventor. In this article, the author, after he presents what a competence means, especially the pedagogic competence, reviews a set of competences which the person who wants to be an educator for others must have: goodness competence, disciplinary or academic, didactic competence or psycho-pedagogic, psycho-relational competence, the capacity to work in a team and to form a partnership, the knowledge and integration of new informative technologies in the didactic exercise, auto-reflexive competence.
Keywords: education, educator, competences, knowledge, didactic exercise, informative technologies pedagogy, skills.

1. Preambul

Universitatea românească constituie principala instituție de formare inițială şi continuă a profesorilor. Calitatea pregătirii absolvenților/profesorilor este uneori contestată sau se dovedeşte deficitară, realitate care se cere a fi asumată şi depăşită. Sunt mai multe cauze ale deficitului sus-menționat: organizarea defectuoasă sau instabilitatea sistemului de pregătire a profesorilor (deficit instituțional), slaba priză de conştiință a importanței pregătirii psihopedagogice la cei care-şi asumă cariera de dascăl (deficit

[1] Facultatea de Psihologie şi Ştiințe ale Educației, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iaşi, email: cucos@uaic.ro

deontologic), relativul declin al statutului profesorului în ierarhia socio-profesională (deficit motivațional), insuficiența pregătirii corpului academic de specialitate care asigură formarea formatorilor sau mediocritatea pregătirii sale (deficit uman) etc.

Sunt semne evidente, manifestate în ultimii ani, că destui profesori nu îşi fac treaba sau nu se ridică la chemările acestei misii. Mediocritatea este o etichetă care poate fi aplicată nu numai elevilor, ci şi celor care aspiră să îi formeze. Deraierile comportamentale destul de dese, examenele de tot felul, precum şi concursurile de intrare în sistem demonstrează că există şi dascăli de nota 4.

Dar ce înseamnă să fii competent în materie de instruire şi educare a celorlalți? Care sunt competențele generice cerute de această nobilă prestație (şi vocație)? Ce dinamică trebuie să cunoască palierul de abilități, având în vedere evoluțiile subiectului de educat, a cărui personalitate devine mai complexă, dar şi incitările deconcertante, de naturi diferite, ce vin dinspre contextul socio-cultural?

Vom trece în revistă, în cele ce urmează, un set de competențe pe care ar trebui să le probeze, după opinia noastră, cel care aspiră la formarea semenilor.

2. Ce este competența?

De circa un deceniu se tot vorbeşte, în învățământul românesc, despre necesitatea centrării acestuia pe competențe şi performanțe, la toate nivelurile de formare. Nu cât ştie elevul/profesorul ne interesează, ci ce ştie să facă, cum aplică ştiința, ce comportamente noi a învățat. Competența se referă la acea conduită dezirabilă la care trebuie să ajungă elevii/profesorii în urma integrării lor într-un dispozitiv de formare. Ea se „desenează” oarecum abstract, teoretic, fiind o proiecție a maturilor, o aspirație care trebuie atinsă. Este un „pachet” de însuşiri ce alcătuiesc o conduită care nu este încă - dar se speră că va fi. Performanța este o competență concretizată, întruchipată, devenită act. Se-nțelege că o competență întrece valoric o performanță vizibilă. Dar aceasta din urmă e reală. Prin raportare la competență vom constata ceea ce elevii/profesorii trebuiau să facă; prin raportare la performanță aflăm ceea ce aceştia au făcut cu adevărat.

Unii consideră că nu comportamentele sunt acelea pe care le evaluăm, ci produsele lor. Nu evaluăm competențe, ci „urme” vizibile ale acestor competențe (Meyer, 2000, p. 47), adică performanțe. Încercarea de a izola un produs de procesul de realizare a respectivului produs poate conduce la aporii nu numai de ordin praxiologic, ci şi metodologic, axiologic. În primul rând, pentru că ele nu se pot percepe sau măsura în stare „pură”, nu putem

izola produsul de felul în care s-a ajuns la el. Apoi, pentru că nu este întotdeauna relevantă didactic putința de a face ceva cu realizarea propriu-zisă, evaluarea având şi o putere predictivă, anticipând, „construind” conduite dezirabile. În al treilea rând, pentru că instrumentele de măsurare a celor două realități (produse şi procese) sunt distincte, incongruente şi presupun etaloane diferite în raport cu specificitatea dimensiunilor evaluate (acțiuni şi, respectiv, calități). Competența, ca şi performanța sunt realități dinamice şi flue, greu de surprins şi cuantificat. Când putem spune că cineva deține competența de a picta? Sau de a preda? Care este pragul după care poate fi decretat talentul cuiva în pictură sau în materie de predare? Orice competență rămâne oarecum virtuală, polifuncțională şi deschisă. Presupune şi o parte invizibilă sau „misterioasă”. Ea însăşi poate fi un construct cultural sau rezultatul unei opinii sau reprezentări personale. Profesorii, în raport cu elevii lor, dar şi față de propriile capacități, de pildă, se bazează uneori pe ipoteze de lucru, pe aproximări ale competențelor, având ca referențial ultim nişte concretizări posibile ale competențelor. Cum scrie şi Perrenoud, competența e o chestiune de conformism şi obişnuință (1998, p. 49). Nu putem afirma cu certitudine că o competență a fost achiziționată complet, pentru totdeauna.

3. Ce este competența pedagogică?

Competența pedagogică poate fi descrisă în două moduri:

a) sens larg – acea capacitate a unui educator de a se pronunța şi a decide asupra unei probleme pedagogice pe temeiul cunoaşterii aprofundate a legităților şi determinărilor fenomenelor educative;

b) sens restrâns – acea capacitate a unei persoane de a realiza, la un anumit nivel de performanță, totalitatea sarcinilor tipice de muncă specifice profesiei didactice.

Noțiunea de „competență pedagogică” tinde să fie folosită în prezent cu înțelesul de standard profesional minim, deseori specificat prin lege, la care trebuie să se ridice o persoană în exercitarea principalelor sarcini de lucru ale profesiei didactice, astfel încât societatea să fie protejată de riscul profesării acestei meserii de către oameni insuficient pregătiți.

Chiar dacă profesia didactică are o dimensiune umană extrem de puternică, fapt care implică nu doar cunoştințe şi competențe, ci şi atitudini, valori, etos, vocație, talent, în prezent există o accentuată tendință de formalizare şi „proceduralizare”, prin inițierea procesului de elaborare şi de descriere a standardelor profesionale.

Profesionalizarea carierei didactice este, în opinia lui E. Păun (2002), „un proces de formare a unui ansamblu de capacități şi competențe într-un

domeniu dat, pe baza asimilării unui set de cunoştinţe (teoretice şi practice), proces controlat deductiv de un model al profesiei respective". Profesionalizarea presupune, după opinia noastră, următoarele:

- Conturarea identităţii profesionale prin generarea unor standarde profesionale (model profesional);
- Legitimarea profesiei didactice în practica socială prin pârghii simbolice sau materiale (susţinere financiară, alocări de resurse, creşteri salariale);
- Structurarea unor sisteme evaluative obiective, care să consemneze şi să monitorizeze progresele profesionale, centrate pe competenţe reale, măsurabile, care să nu genereze efecte perverse.

Standardele profesionale sunt înţelese în accepţiunea unor criterii de calitate şi cantitate a prestaţiei cadrelor didactice, utilizate atât pentru a descrie şi aprecia activitatea profesională a unui educator, pentru a face, în diverse situaţii, o selecţie adecvată a personalului didactic, dar şi pentru a ameliora programele de pregătire iniţială şi continuă pentru carieră.

Un model al profesiei didactice trebuie să cuprindă atât competenţe standardizabile (măsurabile, observabile), cât şi competenţe nestandardizabile (cu un coeficient mare de subiectivitate). În prima categorie pot fi incluse competenţele legate de analiza pedagogică a conţinuturilor şi a documentelor şcolare curriculare, competenţe privind accesibilizarea informaţiei, proiectarea activităţii didactice ş.a., iar în a doua categorie includem capacitatea de a empatiza cu elevul şi cu clasa de elevi, stilul cognitiv interpersonal, creativitatea, comunicativitatea, orientarea helping, talentul, vocaţia ş.a. De pildă, vocaţia didactică incumbă atât o dimensiune formală, cerută de statut şi îndeplinirea unor competenţe (prin profesionalizare), dar şi o dimensiune reală, prin performanţele concrete, individuale, etalate prin practica de zi cu zi (prin dăruire, talent, har, dragoste faţă de copil).

În opinia specialiştilor români care elaborează standardele (Gliga L., 2002), un standard profesional are o structură complexă, ce conţine următoarele cinci elemente:

- ce activităţi se aşteaptă a fi desfăşurate de către un profesor (precizarea tipurilor de activităţi necesare);
- care sunt caracteristicile pe care trebuie să le îndeplinească aceste activităţi pentru a se putea aprecia că sunt realizate la un nivel calitativ acceptat de societate (descrierea activităţii);
- motivarea necesităţii de a realiza aceste acţiuni (raţiunea executării lor);

• care sunt criteriile utilizate pentru evaluarea calității activității cerute (comportamentele observabile şi măsurabile care evidențiază realizarea activităților solicitate, la nivelul calitativ acceptat social);

• cum vor fi apreciate activitățile solicitate (formele de evaluare utilizate).

4. Referențialul de competențe pentru profesia didactică

Întâi de toate, e nevoie de prezența unor *abilități bazale*, inițiale, ce ar trebui testate chiar la intrarea în dispozitivul de formare a profesorilor, având un caracter eliminatoriu. Acestea țin de:

a) sociabilitate, capacitate empatică, dragoste față de copil;

b) preexistența unui palier cultural destul de bine consolidat la nivelul aspirantului (cultură generală multidirecțională, cunoaşterea şi folosirea corectă a limbii române);

c) probitate şi autoritate deontologică, prin conduita proprie.

Desigur, aceste abilități pot fi evidențiate fie prin teste psihologice, fie prin probe de cunoştințe (din păcate, nepracticate la noi printr-o selecție explicită).

Să vedem însă care ar trebui să fie competențele celor care bat la porțile şcolii.

Competență valorică a profesorului, prin ce comunică şi cum se comportă. Profesorul trebuie să îşi asume statutul unui delegat al comunității care va transmite un sistem de valori dinspre societate către individ; el nu se mai reprezintă pe el însuşi, ci devine exponentul vremii şi al lumii lui, difuzând înspre predecesori ceea ce înaintaşii sau contemporanii au creat: idei, forme expresive, experiențe semnificative, comportamente dezirabile la un moment dat (profesorul în ipostaza de iluminator şi apostol al neamului, cum s-a întâmplat la noi, la începutul secolului al XX-lea). Asta nu înseamnă că nu intervin un filtraj valoric, o personalizare, o poziționare subiectivă în raport cu ce el propune. Preponderent însă fondul valoric difuzat trebuie să fie oarecum obiectiv, neutral (ideologic, psihologic), să fie extras din ceea ce lumea prezentă consideră important la un moment dat.

Competență disciplinară, academică. Un bun profesor trebuie să dispună de o consistentă cultură ştiințifică în domeniul pe care îl reprezintă, să fie la curent cu ceea ce este nou şi relevant în disciplina pe care o predă. Ca să îi înveți pe alții matematică sau filosofie, trebuie să îți interiorizezi cunoştințe, metodologii, abilități, atitudini congruente cu moduri ale cunoaşterii sau ale practicii specifice domeniului pe care îl reprezinți.

Competenţă didactică, psihopedagogică. Profesor este nu doar cel care ştie sau generează cunoaştere, ci şi cel care se dovedeşte capabil să comunice şi altora ceea ce el posedă. Aceasta înseamnă să ştii să selectezi, să pregăteşti, să explicitezi cunoaşterea sau practica aferentă, într-un mod metodic şi etapizat, în acord cu etapele de dezvoltare psihogenetică a copilului, în aşa fel încât acestea să devină permisive, comprehensibile, un bun valoric cu adevărat împărtăşit. Această competenţă este ilustrată de/prin următoarele conduite manifestate de profesor:

- Stabileşte cu claritate obiectivele pe care urmează să le realizeze elevii;
- Identifică şi concepe activităţi de învăţare care sunt relevante pentru contextele reale de viaţă cotidiană a copiilor;
- Manifestă preocuparea de a se adapta la diversitatea elevilor prin selecţionarea unor strategii de instruire şi a unor materiale de învăţare care sunt adecvate vârstei, pregătirii anterioare, valorilor culturale şi nevoilor individuale de educaţie ale elevilor;
- Creează şi menţine în sala de clasă un climat de lucru care favorizează învăţarea, motivaţia intrinsecă a învăţării şi dorinţa de a realiza sarcinile de lucru propuse;
- Încurajează interacţiunea socială a elevilor în discutarea şi realizarea diverselor activităţi de învăţare legate de tema supusă studiului;
- Le oferă elevilor o structură de lucru de natură să ghideze activitatea de învăţare a elevilor şi comportamentul lor în timpul lecţiei;
- Le înlesneşte elevilor prelucrarea/procesarea intelectuală a informaţiilor, punându-i în situaţia de a desfăşura activităţi, care implică procese cognitiv, ce îi vor ajuta să înveţe şi să-şi reamintească informaţia;
- Îi ajută pe elevi să stăpânească esenţialul – acele cunoştinţe şi deprinderi care sunt de bază pentru studierea la nivel superior a unui domeniu, cerinţă care implică ea însăşi din partea profesorului capacitate de esenţializare;
- Le oferă elevilor sarcini de lucru provocatoare, interesante, de natură să stimuleze dezvoltarea lor intelectuală;
- Propune activităţi de învăţare care le solicită elevilor activităţi intelectuale de un înalt nivel de complexitate;
- Realizează o continuă monitorizare a progresului elevilor în realizarea obiectivelor educative care le-au fost propuse etc.

Competenţă psiho-relaţională. Acţiunea educativă presupune deschidere şi permeabilitate spre eul altuia, intervenţie şi consiliere a elevului, atât pe linie didactică, cât şi afectiv-relaţională, motivaţională, formativă, corectivă, proiectivă. Profesorul nu numai comunică, ci se comunică, devine un model de înţelegere, de sociabilitate. Crearea unui climat de

comuniune, de stimulare şi de relaționare pozitivă contribuie la valorizarea celuilalt, la creşterea demnității lui, dar se converteşte şi în factor al eficientizării şi maximizării învățării.

Capacitatea de a lucra în echipă şi a lega parteneriate. Activitatea didactică nu se reduce la un demers individual, solipsist, ci presupune cooperare cu alți formatori, coparticipare, dialog sau negociere cu diferiți parteneri antrenați în actul educativ. Un bun profesor activează şi alți „vectori” formativi, cum ar fi familia, biserica, instituții comunitare, asociații de tot felul, le alătură eforturilor şcolii ale căror predispoziții formative trebuie armonizate, coroborate, semnificate din perspectiva obiectivelor şcolii. În acelaşi timp, e nevoie de a fi permisiv şi față de experiențe educative din alte spații culturale, prin inițierea unor parteneriate internaționale.

Cunoaşterea şi integrarea noilor tehnologii de informare în practica didactică. Tehnologiile informaționale au un impact direct asupra procesului învățării (la elevi, dar şi la profesori) şi se cer a fi reconvertite în piste directe sau complementare de însuşire sau transmitere a experienței. Cyberspațiul devine un „teren” educogen ce trebuie exploatat în perimetrul didactic, fie ca sursă de cunoaştere, fie în calitate de facilitator al transmiterii şi semnificării unui cumul valoric. Noul instrument ființează nu numai ca mediu, ci şi ca potențator al unei învățări de tip nou, colaborativ, pe bază de experimentare, creație şi aport personal.

Competență autoreflexivă, critică în raport cu propria activitate educativă. Profesorul autentic trebuie să îşi supravegheze activitatea educativă, să-şi dezvolte resurse metacognitive în perspectiva ameliorării propriului demers didactic. În acelaşi timp, acesta devine responsabil de propria evoluție profesională ce trebuie să se înscrie în logica unei dezvoltări sau revalorizări permanente.

5. Concluzii

Desigur, referențialul de competențe, invocat mai sus, îngăduie multiplicări şi deschideri în perspectiva evoluțiilor posibile sau în raport cu anumite angajamente de politică educațională - mai mult sau mai puțin circumstanțiale. Important este ca aceste competențe să fie corelate cu anumite tipuri de conținuturi ale formării profesorilor, în faza inițială sau prin programe de formare continuă. Nu poți spera la profesori „de şcoală nouă” dacă programele de formare ale acestora rămân înțepenite în trasee curriculare revolute, rutiniere, didacticiste, teoretizante. În acelaşi timp, aceste competențe trebuie să permită o măsurare, o evaluare a nivelurilor

lor, prin anumiţi indicatori cât mai obiectivi, şi să nu genereze efecte perverse (goana după certificate, punctaje, credite).

Important este, în ultimă instanţă, impactul acestor competenţe, efectul pe care îl au, direct sau indirect, imediat sau întârziat, la nivelul celor educaţi. În fond, competenţa profesorului este o variabilă ce se transmite şi se „ascunde” permanent în ceea ce elevul ştie, face sau este la un moment dat. Viabilitatea şi evidenţa competenţei stau nu în ceea ce profesorul demonstrează că posedă la un moment dat (prin diplome, certificate, „acte în regulă”), ci în efectele pe care aceasta le produce, în timpul ce vine, la elevii săi…

Bibliografie

Corte de, E., ed., *Les fondements de l'action didactique*, De Boeck Universite, Paris 2005.

Cucoş, Constantin, *Pedagogie* (ediţia a doua, revizuită şi îmbogăţită), Editura Polirom, Iaşi 2002.

Gliga, Lucia, ed., *Standarde profesionale pentru profesia didactică*, Ministerul Educaţiei şi Cercetării, Consiliul Naţional pentru pregătirea profesorilor, Bucureşti, Ed. POLSIB SA., Sibiu 2002.

Mayer, Genevieve, *De ce şi cum evaluăm*, Polirom, Iaşi 2000.

Păun, Emil, „Profesionalizarea activităţii didactice”, în *Standarde profesionale pentru profesia didactică*, ed. Lucia Gliga, Ministerul Educaţiei şi Cercetării, Ed. POLSIB SA., Sibiu 2002.

Perrenoud, Philippe, *L'evaluation des eleves, De la fabrication de l'excellence a la regulation des apprentissages. Entre deux logiques*, De Boeck Universite, Paris, Bruxelles 1998.

Walberg, W. – Haertel, G., ed., *The international encyclopedia of educational education*, Pergamon Press, Oxford 1990.

Wynne, John, *Theories of education. An introduction to the foundations of education*, Harper and Row, Publishers, London 1963.

INTERNETUL: UN INSTRUMENT DE COMUNICARE SAU O LUME DE EVANGHELIZAT?

Pr. Corneliu BEREA, SVD[1]

Rezumat: Articolul analizează tema internetului în ambientul pastoralei Bisericii din două puncte de vedere: suntem în fața unui instrument de comunicare sau poate ceva mai mult de atât, într-o lume de evanghelizat? Prezența Bisericii în lumea comunicațiilor este astăzi o necesitate, chiar dacă există şi unele pericole. Autorul menționează documentele magisteriale recente care tratează subiectul în cauză, indicând în mod critic aspectele forte şi slabe ale diverselor puncte de vedere exprimate în mod oficial de Biserică.
Cuvinte cheie: internet, magisteriu, evanghelizare, lume digitală.

Summary: The article analyses the topic of internet in the environment of Church pastoral from two points of view: do we face a communication instrument or more than that, in an evangelized world? The Church presence in the communication world is now a necessity, even if there are some dangers. The author mentions recent magisterial documents that treat this subject, indicating critically the strong and weak aspects of different points of view expressed officially by Church.
Key words: internet, magisterial, evangelism, digital world.

În 2002, John P. Foley, preşedintele de atunci al Consiliului Pontifical pentru Comunicațiile Sociale, într-un interviu, la întrebarea: „Conform Sfântului Părinte, Internetul oferă numeroase noțiuni, dar nu învață valori şi favorizează un mod relativist de gândire. Cum se poate transforma rețeaua într-un instrument pentru răspândirea valorilor?”, a dat următorul răspuns:

> Prezența Bisericii înseşi în Internet indică prezența valorilor. Lucrul cel mai important este conținutul mesajului pe care lumea îl caută. Dacă noi oferim un mesaj integral, un mesaj al valorilor, lumea este capabilă de a-l primi. Trebuie să evităm divizarea dintre persoanele care au multe mijloace tehnice şi cele care nu au nimic. Acum putem ajunge, spre exemplu, în casele chinezeşti sau în cele ale Emiratelor Arabe, la care misionarii nu pot ajunge deoarece sunt blocați de guverne[2].

---

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iaşi; email: corneliubereasvd@gmail.com.

[2] http://www.mediamente.rai.it/articoli/20020328d.asp.

Astăzi pare că totul trece prin Internet, de la cele religioase („credința trece prin Internet”[3]; „animarea vocațională trece prin rețea”[4]) până la criza economică („criza trece prin Internet”[5]).

Care sunt punctele forte ale Internetului? Documentul „Etica în Internet” le enumeră astfel:

> Internetul are un număr de proprietăți extraordinare. Este instantaneu, imediat, mondial, descentralizat, interactiv, poate să fie dezvoltat la infinit în conținut şi deschidere şi are un mare grad de flexibilitate şi adaptabilitate. Este egalitar, în măsura în care oricine dispune de un echipament necesar şi de un minimum de capacități tehnice poate avea o prezență activă în spațiul cibernetic, prezentându-şi mesajul în lume şi dorind să fie ascultat. Le permite indivizilor să-şi păstreze anonimatul, să joace diverse roluri, să-şi dezvolte imaginația; permite un simț al comunității şi al împărtăşirii cu ceilalți. Potrivit gusturilor utilizatorilor, Internetul poate conduce la o participare activă sau la o absorbție pasivă într-o „lume autoreferențială de stimuli narcisişti, similară efectelor narcoticelor”. Internetul poate fi folosit pentru a diminua însingurarea oamenilor sau pentru a o adânci[6].

Ne putem raporta la Internet în mai multe feluri. Ca bibliotecă virtuală, spre exemplu. La asta s-a referit şi Benedict al XVI-lea atunci când, în privința „cazului Williamson”, a recunoscut: „Mi s-a spus că urmărirea cu atenție a ştirilor la care se poate ajunge prin intermediul Internetului ar fi permis să se ajungă mai rapid la cunoaşterea problemei. Trag concluzia că, în viitor, la Sfântul Scaun va trebui să acordăm o mai mare atenție acestui izvor de informare”[7]. Papa nu fusese pus la curent cu declarațiile negaționiste ale episcopului Williamson, iar acestea erau disponibile în rețea.

Dacă însă ne raportăm la Internet ca la „generația internauților”, lucrurile sunt diferite. Internetul transformă societatea noastră. Transformă deci şi modul nostru de a fi şi a acționa ca Biserică? Internetul apare ca un fel de „țară de misiune”, cu o limbă proprie, cu obiceiuri proprii, cu specificul său. Abrevieri, fotografii, emoticonuri, fişiere audio şi

---

[3] http://www.internetica.it/intervista_Foley.htm.

[4] http://www.vocazioni.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1891:lanimazione-vocazionale-passa-per-la-rete&catid=63:mondo-voc-febbraio-2011&Itemid=298.

[5] http://clienti.tophost.it/2010/07/06/crisi-passa-anche-per-internet/: în titlul articolului „La crisi passa anche per Internet”, „criza” se referă la „criza economică”.

[6] Consiliul Pontifical pentru Comunicațiile Sociale, *Etica în Internet* (22 februarie 2002), 7.

[7] Citat de mons. Jean-Michel di Falco Léandri, Discurs introductiv la lucrările Adunării Plenare a Comisiei Consiliului Conferințelor Episcopale din Europa, Vatican (12-15 noiembrie 2009).

video... sunt asemenea gramaticii unei limbi noi. Populaţia (generaţia web) se bazează pe instantaneu, pe imediat, pe emoţii, pe rapiditate. Pentru cine e obişnuit cu scrisul elaborat şi studiat, limbajul imediat al Internetului, al blogului, apare superficial, banal, lipsit de argumente. Tratatele lungi de teologie nu au un loc clar pe Internet. Exprimarea credinţei noastre este adesea lungă, argumentativă, laborioasă. Iar acest mod de a vorbi nu-l atrage şi nu-i vorbeşte unui obişnuit al comunicării pe Internet. Încă nu am văzut un document magisterial cu emoticonuri sau o sinteză a vreunui îndemn apostolic care să încapă pe un SMS!

Jean-Michel de Falco Léandri, preşedintele Comisiei Episcopale Europene pentru Media, în Discursul său introductiv la lucrările Adunării Plenare a Comisiei Consiliului Conferinţelor Episcopale din Europa, întrunită pe tema „Cultura Internetului şi comunicarea Bisericii" (Vatican, 12-15 noiembrie 2009), discurs pronunţat la 12 noiembre, mai afirma că un prieten de-al său făcuse o cercetare despre site-urile creştine franceze mai consultate. Supriză: site-urile catolice sunt mult în urma celor evanghelice, deşi evanghelicii sunt o minoritate în Franţa. Acel prieten spunea că două ar fi motivele acestei situaţii: primul ar fi: catolicii vorbesc, în timp ce evanghelicii ascultă; al doilea, că siturile catolice se concentrează pe ele însele, în timp ce cele evanghelice consideră Internetul ca o lume de evanghelizat[8].

Nu mi se pare lipsită de importanţă această observaţie. Să luăm, spre exemplu, un document mai cunoscut, cel al Consiliului Pontifical pentru Comunicaţiile Sociale, *Biserica şi Internetul*, publicat la 22 februarie 2002 sub semnătura mons. John P. Foley, preşedintele din acel timp al consiliului[9]. Modul în care Biserica înţelege Internetul poate fi sintetizat astfel: este un mijloc de comunicare, un instrument modern, un factor care poate contribui la răspândirea şi consolidarea Împărăţiei lui Dumnezeu, un element care a adus schimbări revoluţionare în modul în care oamenii îşi înţeleg viaţa[10]. Ce urmăreşte Biserica folosind Internetul? Două obiective: încurajarea dezvoltării şi folosirii corespunzătoare, corecte, a mijloacelor de comunicare şi ridicarea (ameliorarea) nivelului de comunicare al Bisericii[11].

Acest document este interesant. Până la nr. 8 se iau în considerare părţile avantajoase ale Internetului, latura pozitivă. În acest sens, Internetul este

---

[8] Detalii pe site-ul Centrului Naţional al Operelor Saleziane: http://www.cnos.org/cnos.

[9] Creat cardinal în 2007, John P. Foley a fost lung timp preşedintele Consiliului Pontifical pentru Comunicaţiile Sociale între 1984-2005 şi 2005-2007. Actualul preşedinte (din 2007 până azi, 2011) este arhiepiscopul Claudio Maria Celli.

[10] Biserica şi Internetul, nr. 1-2.

[11] Biserica şi Internetul, nr. 3.

considerat un mijloc de comunicare cu mare putere de influență. Este un mijloc de comunicare cu multiple avantaje (elimină barierele spațiale şi de timp, ajută în programarea activităților...). Optica predominantă este cea de a considera Intenetul ca „instrument". Documentul citat până acum recunoaşte deschis că este vorba mai mult despre o „realitate virtuală a ciberspațiului", iar oamenii trebuie conduşi de la ciberspațiu la comunitatea reală[12]. Când, la nr. 8, se iau în considerare aspectele negative, pericolase, ale acestui mijloc de comunicare, vocabularul se schimbă şi apar expresii precum „lumea mijloacelor de comunicare socială poate să pară uneori indiferentă şi ostilă", „cultura mediatică este profund impregnată de o judecată tipic postmodernistă", site-urile pornografice şi violente, sau cele denigratoare la adresa Bisericii reflectă „latura întunecată a unei naturi umane rănite de păcat". Latura negativă ne face să generalizăm mult. Ceea ce este negativ devine uşor o „lume". De fapt: în ce măsură putem afirma că Internetul este o lume?

Papa Benedict al XVI-lea, în mesajul său cu ocazia celei de-a XLIII-a Zi Mondiale dedicate Comunicațiilor Sociale, amintind chiar la început că „noile tehnologii aduc, într-adevăr, unele modificări fundamentale în modurile de comunicare şi relaționare umană", spune următoarele:

> Aceste schimbări sunt în mod special evidente în rândul tinerilor, care au crescut în contact strâns cu noile tehnologii şi care sunt obişnuiți cu <u>o lume digitală</u> care, în schimb, pare adesea <u>străină</u> celor ca noi, care, ca adulți, a trebuit să învățăm să o înțelegem şi să îi apreciem oportunitățile pe care le oferă pentru comunicare. În mesajul din acest an, mă gândesc, aşadar, în special la cei care constituie aşa-numita <u>*generație digitală*</u> şi aş dori să le împărtăşesc unele idei privitoare la potențialul extraordinar al noilor tehnologii, dacă sunt utilizate pentru promovarea înțelegerii şi solidarității umane[13].

Pentru cei obişnuiți cu lumea dinaintea Internetului deci, acesta este mai mult un mijloc de comunicare. Cam atât. Pentru cei tineri, este o „lume digitală", iar ei sunt „o generație digitală". Este o generație dominată, spune în continuare papa, de dorința de conectivitate şi de instinctul de comunicare. Benedict al XVI-lea reia şi termenul de „ciberspațiu", ca fiind „noua arenă digitală". Evanghelizarea acestui spațiu ar trebui să urmărească

> o căutare sinceră şi reciprocă a adevărului, pentru realizarea promovării creşterii în înțelegere şi toleranță. Viața nu este o simplă succesiune de evenimente şi experiențe: este mai degrabă căutarea adevărului, binelui şi frumuseții. În

---

[12] Biserica şi Internetul, nr. 9.

[13] BENEDICT AL XVI-LEA, Mesaj la a XLIII-a Zi Mondială a Comunicațiilor Sociale (24 ianuarie 2009). Sublinierile îmi aparțin.

virtutea acestui țel facem noi alegerile, ne exercităm libertatea; în acestea - adevăr, bunătate şi frumusețe - ne găsim fericirea şi bucuria. Nu trebuie să ne lăsăm înşelați de cei care caută pur şi simplu consumatori într-o piață de posibilități nediferențiate, unde alegerea în sine devine bine, unde noutatea uzurpă frumusețea, iar experiența subiectivă înlocuieşte adevărul.

Nu putem să nu recunoaştem deci că există şi multe pericole. Documentul menționat deja, *Biserica şi Internetul,* o spune foarte clar:

Educarea şi formarea asupra Internetului trebuie să fie parte a unor programe complete de educare asupra mijloacelor de comunicare socială puse la dispoziția membrilor Bisericii. Pe cât posibil, planul pastoral pentru comunicațiile sociale trebuie să prevadă această formare în pregătirea seminariştilor, a preoților, a călugărilor şi a personalului pastoral laic, precum şi a profesorilor, a părinților, şi a elevilor şi studenților. [...] Educarea privind Internetul şi noua tehnologie înseamnă astfel mult mai mult decât învățarea de tehnici; tinerii trebuie să învețe cum să se descurce într-o lume a ciberspațiului, să judece ceea ce găsesc aici după criterii morale sănătoase şi să folosească noua tehnologie pentru propria dezvoltare integrală şi pentru binele celorlalți[14].

Salvatore Agresta şi Giorgio Paglia au publicat în 1998 o carte foarte interesantă, cu titlul: „Arta de a privi la televizor... rămânând sănătoşi”[15]. Ettore Bernabei, care a prefațat volumul, scria: „În sfârşit, un manual de igienă şi profilaxie televizivă, scris pentru persoane normale, care privesc la televizor în fiecare zi...”[16] Autorii aduc în discuție multe aspecte şi, printre acestea, ei analizează faptul că neîncrederea în inovații şi în schimbări este naturală omului dintotdeauna. De exemplu, ei amintesc un fapt mai puțin cunoscut, şi anume că Platon critica scrisul şi scrierile! În Phaidros (dar ideea este reluată şi în cea de-a Şaptea Scrisoare[17]), cu circa 350 de ani înainte de Cristos, Platon (prin gura lui Socrate) afirmă că scrierea este inumană, pentru că se preface că re-creează în afara omului ceea ce poate exista în realitate doar în interiorul lui. Scrierea este un produs al omului, un lucru. În al doilea rând, scrierea distruge memoria. Când începi să scrii, memoria scade şi vei avea mereu nevoie de a scrie pentru a nu uita. Textul, în fine, este inert, nu răspunde la întrebări, e doar ceva ce mereu şi veşnic rămâne repetitiv. Nu poți dialoga în mod real cu un text scris.

Abordarea televiziunii sau Internetului a fost şi este supusă acelorlaşi reacții umane. Culmea este că Platon a scris, şi nu puțin, şi ce mult s-ar fi

---

[14] *Biserica şi Internetul*, nr. 7.

[15] S. Agresta – G. Paglia, *L'arte di guardare la TV... e rimanere sani*, Col. Libroteca Paoline 13, Paoline, Milano 1998.

[16] S. Agresta – G. Paglia, *L'arte di guardare la TV...*, 6.

[17] Lui Platon îi sunt atribuite 13 scrisori, deşi mulți contestă temeinicia acestei paternități; discuțiile sunt împărțite mai cu seamă cât priveşte Scrisoarea a Şaptea.

perdut de n-ar fi scris! A trăi deci alături de noile inovații, cu maximum de beneficii şi cât mai puține daune: acesta ar fi idealul.

Potrivit celor doi autori italieni citați, două sunt capcanele care ne pasc (ei vorbesc despre televiziune, dar putem extinde la Internet afirmațiile lor): a refuza orice schimbare şi a o îmbrățişa în mod acritic. C. Sorgi afirma cu acuitate în 1996:

> Popper numeşte televiziunea „o învățătoare rea". Adevărul este că nu trebuie să permitem ca televiziunea să fie o învățătoare, nici rea, nici bună. (...) Înainte de a acuza televiziunea că este invadentă, trebuie ca noi toți să ne facem un examen de conştiință: adulți, familii, şcoli, parohii, pentru a ne întreba cât spațiu educativ am lăsat gol, cât am renunțat să fim învățători şi cât am delegat televiziunii[18].

Cum educăm? De obicei, pe două căi: prin exemplu şi prin reguli. Acestea două sunt fundamentele oricărei educații adevărate. Internetul este un loc de educație şi de educat; este o lume de evanghelizat, nu doar un instrument de comunicare; este o nouă provocare misionară, aşa cum a fost primul contact creştin cu lumea greco-romană, în care limbile greacă şi latină nu erau pentru primii iudeocreştini doar noi mijloace de comunicare, ci noi lumi de evanghelizat. Internetul este „un continent digital" nou care aşteaptă evanghelizarea noastră! Exact aşa se exprimă, profetic, actualul papă şi aş dori să închei cu propriile lui cuvinte din concluzia aceluiaşi mesaj din 2009, pe care l-am mai amintit:

> Doresc să închei acest mesaj adresându-mă în particular tinerilor credincioşi catolici: îi încurajez să ducă în lumea digitală mărturia despre credința lor. Dragi frați şi surori, vă cer să introduceți în cultura acestui nou mediu de comunicare şi informare valorile pe care se bazează viețile voastre. La începutul vieții Bisericii, Apostolii şi discipolii lor au dus Vestea cea Bună a lui Isus lumii greco-romane. Aşa după cum, în acea vreme, o evanghelizare rodnică presupunea o atenție deosebită pentru înțelegerea culturii şi obiceiurilor acelor popoare păgâne, pentru a le atinge inimile şi mințile, la fel şi astăzi, proclamarea lui Cristos în lumea noilor tehnologii cere cunoaşterea lor profundă pentru o utilizare în consecință adecvată. Vouă, tinerilor, care aproape în mod spontan vă găsiți în sintonie cu noile mijloace de comunicare, vă revine în particular responsabilitatea evanghelizării acestui „continent digital". Asigurați-vă că le vestiți contemporanilor voştri cu entuziasm Evanghelia. Le cunoaşteți temerile şi speranțele, aspirațiile şi dezamăgirile: cel mai mare dar pe care îl puteți face lor este să le împărtăşiți „Vestea cea Bună" a Dumnezeului care a devenit om, a suferit, a murit şi a înviat pentru a mântui omenirea. Inimile oamenilor tânjesc după o lume în care să domnească iubirea, în care darurile să fie

[18] C. Sorgi, *Famiglia e TV: istruzioni per l'uso*, SEI, Torino 1996, 12-13 şi 21, citat în S. Agresta – G. Paglia, *L'arte di guardare la TV...*, 24.

împărtăşite, în care să se construiască unitatea, în care libertatea să îşi găsească sensul în adevăr şi în care identitatea fiecăruia să se realizeze în comuniune respectuoasă. Credinţa noastră poate să răspundă acestor aşteptări: fie ca voi să deveniţi vestitorii ei!

MUZICA ŞI IERARHIA ARTELOR ÎN GÂNDIREA LUI HEGEL

Lect. univ. dr. pr. Florin SPĂTARIU[1]

Sumar: Pornind de la premisa că arta în general (ascultarea unui concert de muzică clasică, vizitarea unui muzeu, participarea la o expoziţie de pictură etc.) constituie o exigenţă a spiritului uman şi onecesitate, în funcţie de pregătirea intelectuală şi bagajul cultural, de discernământul şi ierarhizarea opţiunilor artistice, pr. dr. Florin Spătariu analizează muzica şi ierarhia artelor în gândirea marelui filozof german Hegel. Conform gândirii acestuia, artele sunt cele care reuşeşc să trimită cel mai mult spre latura spirituală a vieţii, dar pot fi, în acelaşi timp, ierarhizate piramidal, fiecare ocupând un loc în funcţie de exprimarea artistică. Prezentând apoi fiecare artă (arhitectura, sculptura, pictura etc.), autorul ajunge la concluzia că, pentruHegel, toate sunt importante, dar dintre toate, cea care oocupă locul de frunte este poezia, deoarece reprezintă forma cea mai autentică în care spiritul uman se poate manifesta liber.
Cuvinte cheie: artă, Hegel, arhitectură, pictură, sculptură, pictură, poezie, muzică, discernământ, ierarhizare, gust artistic, exprimare spirituală.

Summary: Starting with the premise that generally, art (listening to a concert of classical music, visiting a museum, participating at a painting exhibition, etc.) constitutes an exigency of the human spirit and honesty, depending on the intellectual preparation and cultural luggage, judgment and hierarchy of artistic options, Father Dr. Florin Spatariu analyses music and arts hierarchy in the thinking of the great German philosopher Hegel. According to his thinking, arts are those ones that succeed to send, most of all, to life spiritual side, but may be, at the same time, ranking pyramidal, each of them occupying a place according to the artistic expression. Then, presenting each art (architecture, sculpture, painting, etc.), the author comes to the conclusion that, for Hegel, all of them are important, but from all of them, poetry occupies the first place because it represents the most authentic form that the human spirit can express freely.
Key words: art, Hegel, architecture, painting, sculpture, poetry, music, judgment, hierarchy, artistic taste, spiritual expression.

Mulţi dintre noi ştim din proprie experienţă că audierea unui concert de muzică clasică, vizitarea unui muzeu sau participarea la o expoziţie de pictură constituie exigenţe ale spiritualui uman care se subordonează nevoii de cultură la un nivel mai ridicat decât o simplă preocupare a unor realităţi palpabile. În funcţie de pregătirea intelectuală şi de bagajul cultural acu-

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi, email: padreflorin@yahoo.com

mulat în timp, avem şi o ierarhie în satisfacerea gusturilor artistice, dând întâietate acelor arte cu care simţim afinităţi imediate şi care, în definitiv, ne împlinesc cel mai bine din punct de vedere spiritual şi intelectual. Şi nu în ultimul rând, dacă reuşim să trăim adevărate experienţe artistice edificatoare, lumea noastră, chiar şi cea fizică, devine mai luminoasă şi transfigurată. După un contact cu o artă şi prin hrana spirituală pe care o acumulăm din ea, deciziile şi comportamentele noastre de multe ori se transformă pozitiv, găsind soluţii chiar şi acolo unde cu ceva timp în urmă închideam toate uşile încercărilor. Apoi, dacă experienţele noastre artistice sunt multiple şi devin un *status constant* al alegerilor noastre estetice, fiinţa noastră începe puţin câte puţin să se transforme şi să se comporte după componentele artei: cu delicateţe, echilibru, frumuseţe, atenţie faţă de amănunt, sensibilitate etc. Cu alte cuvinte, începe să recepteze mesajele derivate din artă fără să rateze conţinuturi esenţiale, sau să aibă, aşa cum poate fi parafrazată o expresie aparţinând lui Andrei Pleşu, o „receptivitate deviată”[2].

Ierarhia valorilor artistice la care accedem creează astfel în timp *gustul artistic* sau, mai bine spus, un set de *preferinţe ale alegerilor artistice educate*, care fortifică spiritul şi ne definesc *CV*-ul în materie de artă. Să fie oare în acelaşi timp pentru unii dintre noi şi „un zid afectiv”[3] de care avem nevoie în această viaţă? Poate fi adevărat şi acest lucru. Arta se poate transforma într-un zid în faţa fenomenului subnutririi culturale larg răspândite, în faţa imediatului material inserat în mod violent în viaţa de zi cu zi, în faţa pervertirii gusturilor şi a malnutriţiei unei naţiuni sau societăţi manelizate. De aceea, este nevoie de *discernământ* şi apoi de o *ierarhizare* în opţiunile artistice.

Parafrazând un citat biblic din Noul Testament, care propune o ecuaţie logică în progresul receptării mesajului biblic[4], putem spune şi despre *discernământul* estetic că este un element esenţial în accederea spre o zonă artistică anume. Dacă lipseşte formarea, direcţionarea spre adevăratele valori ale artelor şi, de ce nu, chiar spre sectoare care sunt vârful unei arte, atunci nu putem vorbi despre o *ierarhizare* a gusturilor. Alegerea vine din discernământ, iar acest lucru este posibil dacă individul are capacitatea de a face deosebire între un produs consumist de tip bazar şi o operă de artă. Ca atare, va *ierarhiza* ceva ce poate mai întâi *discerne*. Această capacitate primară o condiţionează substanţial pe cea de-a doua. Însă ambele presupun formarea gusturilor, îndeletnicirea cu uneltele artei, gustarea artelor

---

[2] Andrei Pleşu, *Parabolele lui Iisus*, Editura Humanitas, Bucureşti 2012, 85.

[3] Gabriel Liiceanu, *Declaraţie de iubire*, Editura Humanitas, Bucureşti 2001, 85.

4 Este vorba despre *Scrisoarea sfântului apostol Paul către Romani* (10,14-16), în care el spune: „Dar cum vor chema numele Aceluia în care încă n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela în care n-au auzit? Şi cum vor auzi fără propăvăduitor?”

din primii ani ai existenţei, gustare ce are ca bază o puternică foame şi un interes personal, care generic poartă numele de înclinaţie spre *arte* sau spre o *artă anume*.

Fiind depăşită, aşadar, etapa *discernământului*, spiritul omenesc dornic de şlefuirea propriei fiinţe estetice se conduce după o ierarhizare a gusturilor şi a necesităţilor spirituale. Unii excelează în poezie şi literatură, dar nu au aceeaşi receptivitate faţă de pictură; unii au admiraţie şi o capacitate de absorbţie maximă a muzicii clasice, dar nu sunt impresionaţi în aceeaşi măsură de sculptură; unii contemplă o operă de artă dăltuită în marmură, chiar dacă este abstractă şi greu de digerat în semnificatul ei, dar nu gustă muzica lui Bach, în faţa căreia se mulţumesc doar cu o admiraţie reticentă, trecând mai departe spre alte arte de interes[5]; mulţi se minunează în faţa picturilor lui Rembrandt, dar nu reacţionează cu acelaşi interes la versurile lui Petrarca sau Dante.

Cu toate acestea, artele au ceva comun; ele *co-există* şi se condiţionează reciproc într-un mod ascuns minţii noastre. În Antichitate grecii motivau acest fenomen ca fiind de natură „genealogică", artele fiind considerate progenituri ale zeilor. Termenul *artă* cuprindea în sine *muzica, poezia* şi *dansul*. Cu alte cuvinte, trei elemente esenţiale reprezentau baza ei: *cuvântul*, *sunetul* şi *mişcarea*. Însă nu putem reduce *arta* doar la aceste trei elemente; ea conţine şi alte componente esenţiale şi existenţiale prin care se manifestă. La alte popoare antice, cum ar fi chinezii sau indienii, o artă (muzica sau chiar şi un instrument muzical) putea fi considerată chiar zeitate în sine sau glasul unui zeu[6].

Părăsind timpurile străvechi din Antichitate, îndrept atenţia cititorului spre timpurile apropiate de noi. Unul dintre exponenţii filozofiei clasicismului târziu, Hegel[7], propune o ierarhizare a artelor. Schema valorică în gândirea sa este reprezentată sub forma unei piramide.

Conform gândirii sale, *muzica* este expresia celei mai înalte spiritualităţi a omului. Ideea aceasta, conform căreia arta îl spiritualizează pe om şi-l ajută să-şi depăşească limitele, este întâlnită în toate mitologiile antice. De exemplu, şamanul şi apoi restul tribului intrau într-o adevărată transă prin intermediul unor cântări sacre cu care invocau spiritele; vraciul, prin cântarea sa, reuşea să se transpersonalizeze în timpul cererii vindecării pacientului său.

---

[5] A.E. BRACHVOGEL, TRAGEDIA UNUI GENIU, FRIEDMANN BACH, Editura Muzicală, Bucureşti 1969, 73. Merită să fie trecut citatul integral datorită frumuseţii argumentului. Muzica lui J.S. Bach a rămas un templu în care, ca să intri, trebuie să ai credinţă; mulţi profani şi, din păcate, chiar şi muzicieni trec pe lângă acest templu, se înclină plini de veneraţie sfioasă şi găsesc câte un motiv să nu intre.

[6] Riccardo ALLORTO, *Nuova Storia della musica*, Ricordi, Milano 2000, 3.

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), filozof german. Sistemul său de gândire se încadrează în direcţia idealismului absolutist, cu conotaţii universaliste.

În Evul Mediu această convingere capătă aspecte creştine şi devine tot mai şlefuită. „Călugărul medieval, în special cel benedictin – spune Georges Duby –, prin opera sa de artă (pictură, sculptură, muzică, transcrierea manuscriselor, arhitectură) aspiră la depăşirea limitelor sale fizice şi a mijloacelor materiale prin care se exprimă. El încearcă să pătrundă într-o lume ale cărei puteri pot fi ghicite şi prefigurate doar prin arte”[8]. Astfel, depăşirea limitelor materiale nu se manifestă ca o performanţă a unui „gimnast”, ci ca o necesitate spirituală de a exterioriza spiritul în forme vizibile.

Dar să ne întoarcem la teoria pe care o dezvoltă Hegel. Conform gândirii sale, artele cele mai evocate sunt cele care reuşesc să trimită cel mai mult spre latura spirituală ascunsă a vieţii. Cu cât o artă nu izbuteşte să treacă dincolo de materie, cu atât ea va fi situată mai jos în ierarhia valorilor artistice. Deşi Hegel nu este inventatorul sistemului piramidal în ierarhia artelor, el preia ideea de la Schopenhauer, la care adaugă elemente şi concepţii noi. În concepţia sa, artele pot fi ierarhizate sub forma unei piramide, fiecare ocupând un loc în funcţie de puterea de exprimare spirituală.

Astfel, a*rhitectura* se află la baza piramidei. Ea este greoaie, prezentându-se ca bază materială pentru o altă artă simbolică: sculptura. Ca materie, ea aşteaptă să fie ordonată, să i se dea o raţiune de a exista într-un sistem anume; aşteaptă să i se dea un rost într-un ansamblu, iar acest lucru nu o poate face decât *arhitectul*, cel care concepe de la început un plan, un edificiu.

Sculptura este o treaptă superioară, etapă în care spiritul încearcă să scape de strânsoarea materiei dând o formă stilizată conţinutului brut. Este momentul în care forma iese de sub puterea inertă a materiei. De aceea, o operă de artă, o sculptură, cuprinde în parte atât misterul, cât şi dezvăluirea lui. Ea *ascunde* şi *dezvăluie* în acelaşi timp; este un fel de *retro velum dare*, o îndepărtare parţială a vălului ce acoperă spiritul, dar în acelaşi timp şi materia care împiedică ochiul nostru să poată vedea opera de artă în fiinţa ei vie. Cu alte cuvinte, spiritul încă este încătuşat în parte de materie. Este limitat de formele statice şi neschimbătoare ale materiei, supunându-se în toate acţiunii şi intenţiei *sculptorului*. El este cel care dă materiei brute, blocului de marmură sau pietrei, formă şi personalitate, dar tot el se vede şi limitat de materie, care încătuşează manifestarea definitivă a spiritului.

Pictura este prima mare victorie a spiritului faţă de materie. Ea e prima care reuşeşte să se dematerializeze. Deşi putem vedea chipul unei persoane, aceasta nu înseamnă că avem nevoie de întreaga configuraţie a persoanei aşa cum o face sculptura; pictura dă iluzia existenţei întregii persoane, deşi îi este prezentat doar chipul, sau doar o parte: latura vizibilă, aparen-

[8] Georges DUBY, *Vremea Catedralelor*, Meridiane, Bucureşti 1998, 102.

ţa. Conform concepţiei hegeliene, pictura este tributară materiei doar prin împrumutul imaginii. Astfel, pictura nu este doar imagine mentală şi nici tranzitorie în spirit pur; ea face recurs la un chip care, *en arhè*[9], a fost sau este tot materie, şi nu spirit. Şi aici, ca şi în cazul sculpturii, cel care dă viaţă operei de artă vizuale este *pictorul*.

Muzica face pasul hotărâtor în descătuşarea de lanţurile materiei. Aici nu mai intervin nici materia şi nici imaginea. Muzica manifestă o viaţă spirituală nemijlocită prin intermediul sunetelor. Viaţa sunetului, spuneau grecii antici, izvorăşte din viaţa armoniei universale primare; derivă din *harmonia mundi*, din acel echilibru al sferelor din Univers, sau din ceea ce în mitologia chineză se credea a fi „glasul celor opt zei născuţi înainte de vreme"[10].

Dar, spre deosebire de celelalte arte, muzica trimite la trăiri interioare provocate pe calea auzului, şi nu a văzului, ca în cazul arhitecturii, sculpturii şi picturii. Spiritul omului se transformă prin ceea ce aude, şi nu prin ceea ce vede. Se lasă „manipulat" de o artă care are efect atât cât durează sunetul. De aceea, muzica nu poate fi expusă într-o galerie de artă asemenea unei colecţii de tablouri. Ea durează şi are efect atât timp cât i se oferă posibilitatea de a-şi rosti „cuvintele sonore". Meşteşugul acestei arte în parte aparţine creatorului, numit *compozitor*, dar existenţa şi calitatea sa interpretativă se datorează şi *interpretului*.

Poezia este în vârful piramidei, spune Hegel. Ea este forma cea mai autentică în care spiritul omului se poate manifesta liber. Aici muzele se dezlănţuie şi îşi fac propriile reguli, iar magia cu care ele croiesc şi meşteşugesc cuvintele conduce ascultătorul pe tărâmuri necunoscute. Îl poartă de la tristeţe la bucurie, de la plâns la fericire, de la infernul lui Hades la lumina soarelui dorită de Orfeu, de la moarte la viaţă. Ea, poezia, domină toate celelalte arte, fiindcă în slujba cuvântului se pun toate artele: arhitectura, sculptura, pictura şi în mod mirific muzica.

Viaţa acestei arte, ca şi în cazul muzicii, depinde de doi exponenţi: *poetul* şi *interpretul*.

Observăm că Hegel nu face abstracţie nicidecum în sistemul său idealist absolutist de cel care dă viaţă oricărui tip de artă: *creatorul* sau *artistul*. El este cel înzestrat cu daruri şi capacităţi speciale, cu care dezleagă spiritul din strânsoarea materiei pentru a putea transmite omului şi lumii mesajul artei: prefigurarea unei alte realităţi care transcende materia. Însă, dacă în cazul primelor trei arte existenţa ulterioară a operei de artă nu mai depinde de alţi „creatori interpreţi" care să le dea viaţă, în cazul muzicii şi al poeziei, „interpretul" este un factor necesar al perpetuării operei de artă în timp. El este cel care *re-creează* mereu opera de artă prin interpretarea sonoră.

---

[9] Trad: La început, iniţial.

[10] Riccardo ALLORTO, *Nuova Storia della musica*, 5.

O schemă simplă ar imprima mai uşor în mintea cititorului viziunea lui Hegel asupra artelor. Ea apare sub forma unei piramide, unde fiecare artă are importanța proprie. Ierarhia pe care o face Hegel scoate in evidență mereu prioritatea formei asupra materiei.

Poezia	*poetul* şi *interpretul*
Muzica	*compozitorul* şi *interpretul*
Pictura	*pictorul*
Sculptura	*sculptorul*
Arhitectura	*arhitectul*

Cu cât o artă se apropie mai mult de vârful piramidei, cu atât ea este mai spiritualizată şi propune, la rândul ei, o formă mai înaltă de înțelegere şi percepție. Serov comenta deosebit de frumos ultimele două arte din scara valorilor hegeliene: „Muzica şi poezia, două arte de invidiat; una se completeză pe cealaltă. Când e o neputință în domeniul muzical, vine cuvântul care o ajută să vorbească; iar atunci când poezia nu poate să completeze până la capăt ceea ce prin cuvinte e cu neputință de exprimat, vine muzica şi completează poezia”[11].

Şi mai convingător este Cioran, care, analizând din numeroase puncte de vedere cele două arte din vârful piramidei, muzica şi poezia, în relațiile pe care le creează între ele, le trasează acestora delimitările legitime, necesare, de altfel, pentru a-şi păstra individualitatea. „O artă – spune el – îşi pierde forța când împrumută prea mult de la o artă vecină. A-şi însuşi patrimoniul muzicii – idee funestă a poeziei, bizar capriciu al poetului. Nu trebuie cerut cuvintelor ceea ce prin natura lor nu pot da”[12]. Oare acesta să fie adevărul unic despre muzică şi poezie? Problema lasă loc la interpretări diferite. Însă, atâta vreme cât cele două arte se întrepătrund, ele pot conlucra la atingerea scopului în sine al artei: deschiderea omului spre frumos şi trimiterea lui spre alte realități spirituale.

Concluzionez această scurtă parcurgere a problematicii ierarhiei artelor în viziunea lui Hegel spunând că nu afişez pretenția de a fi un studiu unic cu privire la această problematică. Prin cele câteva rânduri expuse mai sus, am dorit să-i ofer cititorului un punct de reper în ceea ce priveşte artele în genere, discernământul în privința ierarhizării lor şi a atragerii atenției asupra valorilor fundamentale pe care le conțin, fie că sunt luate separat, fie împreună.

---

[11] Alexandr SEROV, *Poetica sunetelor*, Editura Muzicală, Bucureşti 1971, 142.

[12] Emil CIORAN, *Caiet I, 1959-1965*, Humanitas, Bucureşti 2005, 216.

CĂRȚILE NOASTRE

Bernard Sesboüé, *Invitație la a crede. Sacramentele credibile şi dezirabile*, Iaşi 2012, 260 p., 17x24, ISBN978-606-578-027-9.

Trăirea credinței de către omul secolului al XXI-lea nu se poate reduce, ca altădată, doar la practicile pietiste sau la simple rugăciuni spuse cu diferite ocazii. O viață autentică de credință, un „a crede" adevărat, presupune şi o viață sacramentală, la care suntem invitați de Biserică, care, în cazul de față, ne vorbeşte prin unul dintre cei mai mari teologi francezi, Bernard Sesboüé, autorul cărții *Invitație la a crede. Sacramentele credibile şi dezirabile*, care apare în limba română grație muncii de traducere a studentului teolog Petru Ciobanu.

Această carte este, de fapt, al doilea volum al lucrării *A crede. Invitație la credința catolică pentru femeile şi bărbații secolului al XXI-lea*, apărută în original în anul 1999, iar în traducere românească în anul 2011 la Editura Sapientia, ca o propunere fraternă şi o mărturie a credinței pentru toți acei creştini, credincioşi sau necredincioşi, care se interesează atât de sensul, cât şi de conținutul ei. Acest al doilea volum vrea să acopere lacunele din prezentarea economiei sacramentale în Biserică. Continuitatea între aceste două volume este evidentă: dacă în primul volum autorul a tratat despre marile afirmații ale Crezului apostolic, şi, după cum bine ştim, Crezul este credința mărturisită, în acest al doilea volum, autorul, tratând despre cele şapte sacramente, vorbeşte, de fapt, despre credința trăită. Astfel, metoda, ca şi destinatarii rămân aceiaşi, într-o lume în care practica sacramentală este într-o continuă scădere.

Astfel, acest volum are ca punct de plecare semnificația ritului şi instituirea generală a sacramentelor în măsura în care ele aparțin credinței creştine. Apoi, în capitolul următor, fundamentează sacramentele în persoana lui Cristos, sacramentul primordial, arătând că acestea sunt cele care fac ca Biserica să existe, dar, în acelaşi timp, Biserica este responsabilă de păstrarea şi administrarea acestora.

În capitolele următoare, de la al III-lea la al X-lea, sunt prezentate pe larg cele şapte sacramente: Botezul, Mirul (sau Confirmațiunea), Euharistia, Reconcilierea (sau Pocăința), Maslul (sau Ungerea bolnavilor), Preoția (şi celelalte slujiri în Biserică: diaconatul, slujirea baptismală şi pastorală a laicilor) şi Căsătoria. Fiecare dintre aceste sacramente este prezentat în funcție de propria originalitate şi în sfera existenței umane la care se referă (apa şi viața, hrana şi ospățul, demersul uman al reconcilierii, boala şi moartea, autoritatea şi, în final, căsătoria ca instituție), ținându-se cont de dificultățile care există în practica fiecăruia, autorul analizându-le din

punct de vedere dogmatic, istoric, pastoral, liturgic, al dreptului canonic. Aceste sacramente, prezentate atât de frumos de autor, sunt daruri permanente ale lui Dumnezeu, iar faptul că sunt în număr de şapte reprezintă simbolic o totalitate, o perfecțiune.

Cartea se încheie cu o concluzie generală asupra sacramentelor şi cu o listă de termeni tehnici. Scopul acestei lucrări este acela de a prezenta sacramentele, în acelaşi timp credibile şi dorite de poporul lui Dumnezeu.

Recomandăm această carte tuturor celor care vor să-şi îmbogățească cunoştințele în domeniul doctrinei creştine, dar şi acelora care vor să ducă o viață baptismală, întărită de Duhul Sfânt, împăcată, liniştită în încercare, trăită în iubirea şi serviciul omenirii prin căsătorie, sau în serviciul Bisericii prin sacramentul Preoției. Această carte este cu atât mai mult binevenită, cu cât, la 11 octombrie 2012, Papa Benedict al XVI-lea a deschis Anul Credinței.

Laurențiu Turbuc

Bernard Quillet, *Încrâncenarea teologică. Istoria harului în Occident. Secolele III-XXI*,Iaşi 2012, 462 p., 17x24, ISBN 978-606-578-037-8.

De douăzeci şi cinci de veacuri lumea iudeo-creştină şi-a pus mereu întrebări cu privire la alegerea lui Dumnezeu (colectivă, etnică sau individuală?), la universalitatea binefacerii divine, la predestinare, la harul divin şi la libertatea umană. Răspunsurile nu au fost întotdeauna uniforme, ba, dimpotrivă, au suscitat numeroase polemici şi controverse care au dus chiar la erezii şi diviziuni care se mențin până în zilele noastre. Să ne gândim doar la pelagianism, molinism sau jansenism.

Pentru o mai bună cunoaştere a discuțiilor care s-au purtat de-a lungul veacurilor pe tema harului, Editura „Sapientia" prezintă lucrarea *Încrâncenarea teologică. Istoria harului în Occident. Secolele III-XXI*, scrisă de Bernard Quilliet şi tradusă în limba română de prof. Leria Lilian Brătescu şi pr. dr. Ştefan Lupu.

Studiul începe cu prezentarea noțiunii de har în Sfânta Scriptură. Chiar dacă termenul propriu-zis de „har" nu apare în literatura veterotestamentară, ideea de disponibilitate, de asistență sau compasiune din partea lui Dumnezeu față de om se regăseşte aproape la fiecare pas. O dată cu Noul Testament, noțiunea de har intră în vocabularul obişnuit ca dar cu totul gratuit acordat oamenilor spre mântuirea lor, păstrând, în acelaşi timp, toate sensurile regăsite în Vechiul Testament. În continuare, Bernard Quilliet prezintă pe larg contribuția sfântului Ieronim, a sfântului Augustin şi a urmaşilor lor la înțelegerea noțiunii de har, dar şi controversele pe care Biserica le-a avut-o de dus cu adversarii harului, între care se

evidenţiază pelagienii sau marsilienii, molinştii sau janseniştii. Cartea se încheie cu o anexă şi cu un mic lexic teologic care poate fi de folos pentru înţelegerea unor termeni specifici teologiei harului.

Lucrarea se doreşte a fi mai degrabă una istorică decât dogmatică, Bernard Quilliet limitându-se la a trece în revistă tocmai aceste neînţelegeri şi răspunsurile care s-au dat de-a lungul timpului. Totuşi, realizând acest studiu, autorul îşi doreşte ca cititorii „să dobândească câteva noţiuni istorice de bază şi să-şi facă de acum înainte o idee ceva mai precisă despre un subiect arzător precum acela al raporturilor enigmatice dintre harul lui Dumnezeu şi libertatea omului sau, mai bine zis, despre importanţa lor relativă în lucrarea de mântuire!”

Laurenţiu Turbuc

René Laurentin, *Viaţa autentică a lui Isus,* Iaşi 2012, 546 p., 17x24, ISBN978-606-578-071-2.

Personajul istoric care a schimbat în mod radical lumea - fapt unanim recunoscut - este Isus din Nazaret. Viaţa lui a reprezentat, reprezintă şi, cu siguranţă, va reprezenta subiectul multor studii, mai mult sau mai puţin pertinente, scrise fie de creştini, pentru care Isus din Nazaret este Domnul, fie de necreştini sau chiar atei, pentru care acelaşi Isus din Nazaret este (sau poate fi) un simplu personaj istoric care, asemenea atâtor alte personalităţi istorice, şi-a pus amprenta asupra evoluţiei societăţii umane.

În acest context al studiilor dedicate vieţii lui Isus din Nazaret se înscrie şi cartea teologului francez René Laurentin *Viaţa autentică a lui Isus Cristos*, tradusă în limba română de pr. dr. Ştefan Lupu şi Agnes Davidovici. Această carte „vrea să-i dea cuvântul şi să prezinte textele înseşi ale evangheliştilor”, şi asta, pentru că „ceea ce decepţionează în cele mai bune *Vieţi ale lui Isus* este că ele prezintă concluzii erudite, dar nu istorisesc”.

În scrierea acestei cărţi, după cum mărturiseşte autorul însuşi, textele au fost analizate conform tuturor metodelor ştiinţifice posibile, de la cea istorico-critică până la cea semiotică. Rolul pe care şi-l atribuie René Laurentin este acela al unui redactor care „stabileşte cronologia, pune faptele în ordine, se străduieşte ca traducerea textului grec cu substrat semiotic să fie cât mai exactă şi fidelă, dar şi expresivă”.

Apărută în ediţia originală în două volume, Editura „Sapientia” prezintă cititorului ambele volume într-o singură carte pentru a facilita lectura textului.

Încă de pe coperta cărţii, cititorul este întâmpinat de privirea lui Isus Cristos, de chipul lui aşa cum apare el pe giulgiul de la Torino (chip considerat a fi cel autentic), pentru ca în continuare, după *Cronologia vieţii lui Isus*, pe parcursul a 44 de capitole ce compun volumul I, precedate de

un *Prolog*, autorul să prezinte viața autentică a lui Isus, de la naşterea şi copilăria sa (cap. I), trecând prin viața ascunsă de la Nazaret (cap. II), pe la botezul lui Isus şi prin cele 40 de zile din pustiu (cap. III-IV), vorbind despre chemarea primilor discipoli (cap. V) şi nunta din Cana (cap. VI), analizând apoi activitatea publică a lui Isus (cap. VII-XXVI), încheind cu Săptămâna Sfântă (cap. XXVII-XXXIII), punctul culminant al căreia îl reprezintă misterul pascal (cap. XXXIV-XLI), şi cu ultimele 40 de zile din viața pământească a lui Isus din Nazaret (cap. XLII-XLIV).

Volumul al doilea al lucrării, după o introducere în care iese în evidență creştinul René Laurentin, conține notele ce justifică istorisirea din *Viața autentică a lui Isus Cristos* (vol. I). Cartea se încheie cu *Anexe*, în care autorul răspunde la întrebarea dacă mai există şi alte cuvinte ale lui Isus în afara celor din Evanghelii.

Ne putem întreba - şi pe bună dreptate - dacă mai era nevoie de o altă lucrare dedicată vieții lui Isus. Răspunsul este afirmativ, mai ales că această lucrare are caracterul unei istorisiri fidele textului evanghelic, fără acele, uneori prea puțin necesare, ingerințe ale autorului. O istorisire, am putea spune, ştiințifică.

Credem că nu e superfluu să recomandăm această carte cititorului, întrucât, pentru trăirea unei credințe autentice, este nevoie de cunoaşterea vieții autentice a celui în care credem - Isus Cristos -, viață pe care ne-o prezintă René Laurentin.

Petru Ciobanu

Albert Nolan, *Isus înainte de creştinism*, Iaşi 2012, 250 p., 17x24, ISBN 978-606-578-072-9.

În urma unei călătorii în Statele Unite ale Americii, din anul 2008, George Marius Nicoară a avut ocazia să citească o carte de spiritualitate intitulată *Jesus Today*, scrisă de preotul şi călugărul dominican Albert Nolan, carte pe care ulterior a şi tradus-o în limba română, fiind publicată de Editura „Sapientia” sub numele de *Isus transformă continuu omenirea. O spiritualitate a libertății radicale*. Fascinat de bogăția limbajului şi de frumusețea stilului literar al lui Albert Nolan, George Nicoară a tradus o a doua carte a acestui dominican, intitulată *Jesus before Christianity*, care apare acum cu titlul *Isus înainte de creştinism*.

Intenția centrală a acestei cărți nu este nici credința, nici istoria, aşa cum ar sugera titlul. Cartea a fost gândită să fie citită şi de cei fără credință, cititorii fiind chemați să privească la un om care a trăit în Palestina primului secol şi să încerce să-l privească prin ochii contemporanilor săi. Interesul autorului se focalizează pe omul care a fost înainte de a deveni

centrul credinţei creştine. Punctul de plecare nu este explicit credinţa în Isus Cristos, ci, mai degrabă, aceasta este concluzia. Metoda de abordare este una istorică, chiar dacă intenţia primară a autorului nu este o tratare a lui Isus Cristos din punct de vedere istoric. Albert Nolan, prin această cercetare istorică, doreşte să ajute cititorul să descopere adevărul istoric despre Isus Cristos. De asemenea, cartea are şi un scop actual şi pragmatic, autorul fiind preocupat de persoane, de suferinţele de zi cu zi ale atâtor milioane de oameni, precum şi de ce anume se poate face în această privinţă.

Cartea este împărţită în patru părţi, însumând, la rândul lor, 19 capitole. După un scurt cuvânt al traducătorului şi o introducere, autorul, în prima parte, prezintă figura lui Isus Cristos, a aceluia care este mai mult decât creştinismul, cel care stă deasupra acestei religii ca un judecător a toate ce s-au făcut în numele lui, dar şi figura lui Ioan Botezătorul, cel care a vestit şi a pregătit venirea lui Isus. Partea a doua, aşa cum sugerează şi titlul ei, *Praxis* (termen latinesc care înseamnă *procedură, mod de a acţiona*), prezintă preocuparea din partea lui Isus faţă de cei săraci şi faţă de cei prigoniţi, manifestată, mai ales, prin iertare şi vindecare. A treia parte, *Vestea cea bună*, aprofundează unele teme pe care Isus le-a vestit, cum ar fi: Împărăţia lui Dumnezeu, modul în care această împărăţie se raportează la bogăţie, prestigiu, solidaritate, putere etc. Cea de-a patra parte, *Confruntarea*, prezintă evenimente premergătore morţii lui Cristos, acuzarea, judecarea, condamnarea şi moartea, autorul evidenţiind, totodată, faptul că Isus Cristos este sigurul care a supravieţuit încercării, chiar dacă a murit (cap. XVIII). Cartea se încheie cu o secţiune de note, cu o bibliografie generoasă, dar şi cu un indice.

Prin această carte autorul ne îndeamnă să căutăm să înţelegem ceea ce Isus a dorit să spună cu adevărat prin cuvintele sale. Cartea poate fi citită cu mult folos atât de creştini, cât şi de necreştini, de toţi cei care vor să-şi facă o idee despre activitatea şi personalitatea lui Isus Cristos.

Laurenţiu Turbuc

Sfântul Ludovic Maria Grignion de Monfort, *Tratat despre adevărata evlavie către Sfânta Fecioară Maria,* Iaşi 2012, p. 194, 14x20, ISBN978-606-578-062-0.

În toamna anului 1978, în momentul în care fericitul Papă Ioan Paul al II-lea urca pe tronul pontifical al Bisericii Universale, aducea cu sine un nou suflu de pietate mariană, luându-şi ca deviză cuvintele *Totus Tuus*, adică: *Cu totul al tău*, cuvinte pe care sfântul Ludovic Maria Grignion de Montfort le pune în capul consacrării sale de slujitor al Mariei.

Devoțiunea către preasfânta Fecioară Maria a înflorit întotdeauna în istoria creştinătății, dar pare să fie o caracteristică deosebită a timpurilor noastre, devoțiune pe care Biserica nu numai că o afirmă, ci o şi încurajează cu multă insistență.

Sfântul Ludovic Maria Grignion de Montfort s-a născut în nordul Franței în anul 1673, dedicându-şi întreaga viață predicării evangheliei, dovedind, totodată, o profundă evlavie către Maica Domnului. Ca o manifestare a iubirii sale față de Maria, scrie şi această operă, descoperită în anul 1842 de un preot din Societatea Mariei printre unele cărți vechi, care, din cauza tulburărilor Revoluției, a fost ascunsă. Astăzi, această carte, intitulată *Tratat despre adevărata evlavie către sfânta Fecioară Maria*, a devenit o lucrare clasică a devoțiunii către preasfânta Fecioară. Tradusă până acum în cel puțin 40 de limbi, răspândită prin numeroase ediții, a cucerit toată lumea catolică, realizându-se în acest mod marele vis al autorului, acela de a o face cunoscută pe Maria şi de a inspira întregului pământ o deosebită evlavie față ea.

Cartea, în puține cuvinte (având doar opt capitole), dar foarte clare, prezintă necesitatea devoțiunii către Maica Domnului, surprinzând, încă de la început, importanța crucială a Mariei în desăvârşirea planului lui Dumnezeu cu privire la oameni (cap. I). În continuare, sfântul, după ce a prezentat unele adevăruri fundamentale ale evlaviei către Maria (cap. II), arată în ce constă această devoțiune (cap. III). Însă cea mai mare parte a lucrării (cap IV-VIII) autorul o consacră prezentării adevăratei devoțiuni, arătând motivele, efectele şi practicile proprii acesteia. Cartea se încheie cu un supliment în care este expusă forma de aplicare a acestei devoțiuni.

Cu siguranță, lucrarea sfântului Ludovic Maria Grignion de Montfort merită pe deplin denumirea care i-a fost acordată de-a lungul timpului, aceea de *Suma mariană*. Recomandăm cu căldură admirabilul*Tratat despre adevărata evlavie către sfânta Fecioară* tuturor celor care, având o devoțiune specială față de Maria, vor, asemenea sfântului Grignion de Montfort, să o transmită şi altora, dar şi celor care vor să afle un adevărat slujitor al Mariei în persoana acestui sfânt.

Laurențiu Turbuc

***Codul de drept canonic. Textul oficial şi traducerea română*, Iaşi 2012[2], 1146 p., ISBN 973-8474-47-7, 14x21.**

De-a lungul secolelor, Biserica, prin numeroasele concilii, sinoade, dar şi prin acțiuni particulare ale unor pontifi, s-a preocupat să stabilească, să reînnoiască şi să actualizeze legile disciplinei sacre, rămânând, totodată, fidelă revelației desăvârşite de Cristos. Astfel de colecții de legi ecleziastice,

apărute sub diferite forme şi numeroase ediţii de-a lungul timpului (nu sub o formă unitară, de multe ori în dezacord unele cu altele), au ca scop principal facilitarea cunoaşterii, aplicării şi respectării lor, îndeosebi de către clerici.

Încă din perioada Conciliului I din Vatican (1869-1870), numeroşi episcopi în frunte cu papa au dorit să realizeze un cod de legi nou şi unic, pentru a rezolva într-un mod mai clar şi sigur problemele legate de grija pastorală a Bisericii. Acest lucru s-a pus în act în anul 1917, prin grija Papei Benedict al XV-lea. Dar, ca urmare a transformărilor interne ale comunităţii ecleziastice, a devenit din ce în mai necesară o revizuire a legilor canonice. Acest lucru s-a realizat sub pontificatul fericitului Papă Ioan Paul al II-lea, care, la 25 ianuarie 1983, a promulgat noul *Cod de drept canonic*, care se vrea a fi transpunerea în limbaj juridic a ecleziologiei Conciliului al II-lea din Vatican (1962-1965).

Prima traducere a acestui nou Cod de drept canonic (1983) a fost publicată de pr. dr. Ioan Tamaş în anul 1995, iar într-o formă bilingvă (textul original în latină şi limba română) şi revizuită apare în anul 2004, prin munca aceluiaşi pr. Ioan Tamaş.

Acest cod este alcătuit din şapte cărţi, însumând, la rândul lor, un număr de 1752 de canoane. Codul, după ce prezintă normele generale ale „legislaţiei Bisericii" (cartea I), trece la prezentarea canoanelor privind Biserica drept popor al lui Dumnezeu în toată alcătuirea sa: credincioşii creştini, structura ierarhică, institutele de viaţă consacrată (cartea a II-a). În continuare, sunt prezentate canoanele ce privesc cele două funcţii majore ale Bisericii, aceea de a învăţa şi aceea de a sfinţi (cărţile a III-a şi a IV-a). Apoi, după prezentarea canoanelor referitoare la dreptul Bisericii de a dobândi, a poseda şi a administra bunuri materiale (cartea a V-a), codul acordă o parte însemnată prezentării canoanelor referitoare la sancţiunile pe care Biserica are obligaţia şi dreptul de a le acorda creştinilor care săvârşesc delicte (cartea a VI-a) şi proceselor din cadrul Bisericii (cartea a VII-lea). La aceste cărţi, traducătorul s-a îngrijit să adauge un indice analitic şi un mic dicţionar juridico-canonic, foarte util pentru cei care studiază dreptul canonic, dar şi pentru cei ce doresc să consulte legile pe care le cuprinde.

Ediţia de faţă, a doua ca număr, apare ca urmare a anunţului actualului Papă Benedict al XVI-lea, prin scrisoarea apostolică *Omnium in mentem*, despre modificarea unor articole din Codul de drept canonic promulgat în anul 1983. E vorba despre canoanele 1008, 1009, 1088, 1117 şi 1124.

Fiind o comunitate de oameni adunaţi în unitatea Sfintei Treimi sau o societate - *civitas* -, Biserica are nevoie de un cod legislativ care să-i reglementeze viaţa. De aceea, *Codul de drept canonic* este absolut necesar, iar, prin natura lor, aceste legi cer să fie respectate.

Recomandăm prezenta traducere tuturor celor care doresc să cunoască legile universale ale Bisericii Catolice de rit latin. Şi nu numai lor, ci şi celor care, prin rolul lor în viața Bisericii, clerici sau laici, au obligația de a cunoaşte şi de a pune în practică prevederile acestui cod.

Laurențiu Turbuc

Michel Quoist, *Cu inima deschisă*, Iaşi 2012, 14x20, 340 p., ISBN: 978-606-578-063-7.

Autorul acestei cărți este binecunoscut cititorilor tineri din Franța, din Europa, dar şi din alte părți ale lumii. Înzestrat de Dumnezeu cu un talent pedagogic înnăscut, cu o fină sensibilitate şi cu o intuiție psihologică deosebită, acest preot francez s-a dovedit a fi un adevărat apostol al tinerilor contemporani, ale căror frământări şi întrebări se regăsesc în numeroasele sale cărți.

Ce i-a adus atâta popularitate? Ce l-a făcut atât de iubit?

Fără îndoială, inima pururi tânără care i-a luminat viața, spiritualitatea profundă izvorâtă dintr-o mare iubire pentru oamenii timpului nostru, sinceritatea simplității sale au avut mereu ecou în inimile celor pe care i-a întâlnit atât în activitățile pastorale, cât, mai ales, prin intermediul cărților şi scrierilor sale.

Cartea de față vrea să fie o culegere de reflecții personale, adunate cu grijă pentru a provoca. Ele „pot oferi prilejul de a reflecta asupra vieții noastre, de a ne antrena în a căuta în ea urmele lui Cristos şi a lăsa să țâşnească propria rugăciune”. Cartea de față trebuie citită lent, cu mintea şi cu inima, deoarece ea ne facilitează întâlnirea cu Cristos, care ne aşteaptă întotdeauna *cu inima deschisă*, adică cu inima plină de iubire şi de înțelegere. Firesc ar fi ca iubirii să i se răspundă cu iubire, mai ales când e vorba despre Cristos, care ne iubeşte mereu cel dintâi.

Volumul de față este o invitație la iubire, la a învăța ce înseamnă cu adevărat să iubeşti *cu inima deschisă*, după modelul inimii deschise a lui Isus.

Andrei Dumitrescu

Iosif Iacob, *Credința şi sacramentul Căsătoriei. Studiu teologico-canonic în doctrina Bisericii Catolice de la Conciliul al II-lea din Vatican la CDC 1983*, Iaşi 2012, 207 p., 17x24, ISBN 978-606-578-058-3.

Încă de la început, Dumnezeu a zidit în inima omului dorința de a ajunge la sfințenie, la desăvârşire, realizabilă prin mai multe stări de viață sau vocații. Cele două mari stări, slujirea celibatară (preoția) şi iubirea conjugală

(căsătoria), egale în importanță şi demnitate, alese din iubire şi trăite cu credință şi dăruire, conduc spre acelaşi scop: mântuirea sau sfințirea omului.

Lucrarea de față, intitulată *Credința şi sacramentul Căsătoriei. Studiu teologico-canonic în doctrina Bisericii Catolice de la Conciliul al II-lea din Vatican la CDC 1983*, constituie disertația doctorală pe care pr. Iosif Iacob a susținut-o la Universitatea din Bucureşti şi cu care a fost promovat doctor în teologie. Studiul tratează despre cea de-a doua stare de viață, căsătoria, în raport cu virtutea teologală a credinței, sau, mai bine zis, încearcă să surprindă modul în care credința poate influența căsătoria. Acest sacrament, ca realitate naturală, implică întreaga viață a omului, a fiecărui om, iar Isus Cristos, prin jertfa iubirii, dusă până la sacrificiul suprem, face din căsătorie o realitate supranaturală.

Această temă a raportului dintre credință şi căsătorie a fost destul de dezbătută în ultima jumătate de secol, mai ales în urma noilor perspective oferite de Conciliul al II-lea din Vatican, de studiile teologice şi de cercetările juridice din perioada postconciliară şi în urma etapei de pregătire şi publicare a noului *Cod de drept canonic* din 1983.

Lucrarea, ținând cont de amploarea temei, este împărțită în trei părți. Prima parte evidențiază noutatea adusă de Conciliul al II-lea din Vatican, prin deschiderea pe care acesta o manifestă față de problemele actuale ale societății, oferind o viziune amplă asupra credinței ca element fundamental în realizarea legăturii conjugale. Prin mijlocirea credinței se face trecerea de la realitatea conjugală a soților la realitatea supranaturală dintre Cristos şi Biserică.

A doua parte este dedicată sacramentului Căsătoriei ca sacrament al noii alianțe prin credință. După un scurt istoric legat de originile şi evoluția Căsătoriei, pr. Iosif Iacob analizează principalele documente magisteriale, precum şi viziunea oferită de *Codul de drept canonic*. Face referințe la noutatea adusă de Conciliu, indicațiile Comisiei Teologice Internaționale, exortația apostolică *Familiaris consortio* dată de fericitul Papă Ioan Paul al II-lea, ca încoronare a dezbaterilor din cadrul Sinodului episcopilor din anul 1980, şi, bineînțeles, precizările aduse de noul *Cod de drept canonic* din anul 1983.

Cea de-a treia parte are în atenție consecințele pastorale, juridice şi doctrinare ale lipsei credinței în Căsătorie. Această parte, după ce a tratat despre criza căsătoriei şi a familiei, se încheie cu sublinierea valorii căsătoriei ca realitate umană şi supranaturală.

Această perioadă de două decenii, de la conciliu până la publicarea *Codului de drept canonic*, deşi una relativ scurtă, a fost bogată în schimbări cu privire la sacramentul Căsătoriei.

Cartea se adresează celor care, căsătoriţi fiind, vor să-şi trăiască cu credinţă vocaţia la care i-a chemat Dumnezeu, dar şi celor care vor să cunoască diferite opinii cu privire la acest măreț sacrament.

Laurențiu Turbuc

Michel Quoist, *Isus Cristos mi-a dat întâlnire*, Iaşi 2012, 14x20, 170 p., ISBN: 978-606-578-065-1.

Tinerețea este vârsta marilor extaze. Dar şi a marilor agonii. Este vârsta la care fiecare om se deschide pentru viață, pentru ceilalți. Dar această deschidere cunoaşte un parcurs ascendent, o creştere care nu întotdeauna este uşoară, care cunoaşte şi întrebări, îndoieli, experienţe negative, căutări în deşertul amăgitor al consumului şi al plăcerii...

Dar tinerețea este şi perioada marilor întâlniri. Este timpul în care se întâlnesc viitorii soţi, sau când viitorii preoţi şi persoane consacrate se dăruiesc lui Cristos şi Bisericii sale. Poate părea surprinzător faptul că tocmai Isus Cristos le dă întâlnire tinerilor, indiferent de stilul lor de viață şi de ceea ce au ales să facă în viața lor?

Da, Isus Cristos, a cărui viață pământească nu a avut decât 33 de ani, vrea să ne întâlnească pe toţi, dar într-un chip deosebit pe cei tineri; el, a cărui inimă tânără a bătut intens pentru fiecare om, vrea să se întâlnească cu cei tineri. Tinerii din zilele noastre, care par atât de dezorientaţi, sunt invitaţi să se întâlnească cu cel mai excepțional tânăr al tuturor timpurilor, singurul prieten care le poate stinge setea de respect, de afirmare, de iubire, care arde inima fiecărui tânăr.

În fața lui Cristos nimeni nu se poate ascunde, în fața inimii Mântuitorului orice inimă se deschide, mai devreme sau mai târziu, pentru a primi iubire şi linişte. De aceea, să acceptăm cu toţii invitaţia lui Cristos de a veni la întâlnirea cu el, după cum ne îndeamnă şi autorul, renumitul preot francez Michel Quoist, în cartea de față.

Volumul este un apel la eroism, un îndemn la perfecțiune, la a merge în întâmpinarea lui Cristos şi a merge alături de el în încercările vieţii. Scrisă cu inima, această carte se adresează inimilor şi le orientează spre adevăratul prieten al oricărui tânăr - Isus Cristos.

Andrei Dumitrescu

Michel Quoist, *Când viața devine rugăciune*, Iaşi 2012, 14x20, 172 p., ISBN: 978-606-578-066-8.

Tinerii zilelor noastre au nevoie de modele. Au nevoie de oameni care să le vorbească de la inimă la inimă, cu iubire şi înțelegere, au nevoie de

oameni care să le pună în lumină potenţialul uman şi afectiv şi care să le arate drumul autentic pentru a ajunge la fericirea şi la realizarea de sine.

Societatea contemporană promovează concurenţa, lupta pentru ascensiunea rapidă în societate, chiar cu orice preţ, iar „apostolii" zilelor noastre - mass-media - manipulează pur şi simplu milioane de tineri, acoperindu-le inima şi mintea cu vălul amăgitor al banului şi al plăcerii. Însă în acest marasm aparent insondabil se mai ridică şi voci cu adevărat autorizate, cum este cea a părintelui Michel Quoist (1921-1997), un „îndrăgostit incurabil" de tineret şi un adevărat tată spiritual pentru milioane şi milioane de tineri din toată lumea.

Cartea de faţă este un extras de texte şi reflecţii ale autorului, culese din diferite cărţi ale acestuia şi grupate în şapte capitole. Aceste fragmente alese au fost selectate şi culese de către Bernadetta Cantenot, iar firul roşu care le asigură unitatea de conţinut este minunata idee (şi, totodată, un profund adevăr de credinţă) că Iubirea s-a întrupat pentru noi. S-a făcut Om între oameni şi a putut fi văzut, ascultat, a trăit printre noi. Prin venirea lui Cristos printre noi, Dumnezeu devine unul de-al nostru, un prieten desăvârşit aflat în căutarea fraţilor săi pentru a le aduce gratuit pacea şi binele.

Această carte ne învaţă, mai ales pe cei tineri, că fiecare moment din viaţă, fericit sau mai puţin fericit, poate deveni un moment de rugăciune şi de consacrare personală lui Dumnezeu.

O cheie de înţelegere a acestei cărţi este rugăciunea. Aşadar, „să ne rugăm să nu uităm niciodată că nu există adevărată viaţă creştină fără un dialog constant cu Dumnezeu în Isus Cristos care ne dă întâlnire în inima vieţii noastre, în viaţa umanităţii şi a Universului".

Andrei Dumitrescu

Centrul Misionar „P. de Foucauld", *Drumul rugăciunii*, Iaşi 2012, 152 p., 14x20, ISBN 978-606-578-064-4.

Pentru orice creştin, rugăciunea înseamnă convorbire, dialog cu Dumnezeu. Acest dialog este necesar pentru o continuitate în viaţa spirituală, pentru supravieţuire în viaţa spirituală. Însă vedem atâţia oameni astăzi care se întreabă: „De unde să încep să învăţ a mă ruga?"

Pentru a veni în ajutorul celor care se împiedică în dificultăţi cât priveşte rugăciunea, Editura „Sapientia" le oferă acum cartea „Drumul rugăciunii", care poate să fie un ghid pentru cei care vor să cunoască mai bine rugăciunea creştină.

Cartea începe cu o rugăciune către Maica Domnului: „Binecuvântează, Marie, această muncă, fă să fie cât mai simplă, pe înţelesul tuturor, dar şi

profundă, completă şi concretă". În continuare, autorii oferă câteva sfaturi practice pentru a iniția o şcoală de rugăciune.

Rugăciunea nu ar mai fi indicată, nu s-ar insista aşa de mult pe ea, dacă nu ar fi necesară. De aceea, în următoarea parte a cărții se realizează o analiză a nevoii de rugăciune, a exemplului de rugăciune pe care l-a oferit Isus.

Rugăciunea este un parcurs complex, cu diferite etape de creştere, pe care autorii le identifică ca fiind în număr de cinci: „etapa cuvintelor goale", „când rugăciunea devine monolog", „dialogul", „ascultarea", „iubirea". Dată fiind această complexitate, sunt descrise şi zece reguli ce trebuie urmate pentru atingerea scopului rugăciunii.

Cartea este o încurajare pentru cei care întâmpină dificultăți în rugăciune şi este recomandată tuturor creştinilor care vor să înainteze în arta rugăciunii, beneficiind de experiența persoanelor care au deja o trăire adâncă a rugăciunii.

Cosmin Cimpoeşu

***Youcat: română. Catehismul Bisericii Catolice pentru tineri*, Iaşi 2012, 304 p., 13x21, ISBN 978-606-578-067-5.**

Un vis al organizatorilor INTC Iaşi 2012 se va împlini! Fiecare participant la INTC de anul acesta va primi o copie a Catehismului pentru tineri - YOUCAT. Luând exemplu de la papa Benedict al XVI-lea, care a oferit o copie a acestui catehism tuturor tinerilor prezenți la Ziua Mondială a Tineretului de la Madrid, Episcopia Romano-Catolică de Iaşi va oferi o copie în limba română celor care vor fi prezenți la INTC de la Iaşi.

Ce este YOUCAT?

Youcat este o carte dedicată tinerilor, care vrea să-i ajute să înțeleagă mai bine credința Bisericii Catolice, aşa cum a fost ea formulată în *Catehismului Bisericii Catolice*, publicat la treizeci de ani după încheierea Conciliului al II-lea din Vatican (1962-1965).

Născut din inițiativa Conferinței Episcopilor din Austria, *Youcat* preia structura tradițională a Catehismului cu întrebări şi răspunsuri, dar o îmbracă cu fotografii şi reprezentări artistice, precum şi cu elemente complementare, cum ar fi citate din Sfânta Scriptură şi din mari personalități ale Bisericii. Rod al muncii unei echipe de teologi austrieci şi al unui grup de tineri, *Youcat* a fost supervizat de arhiepiscopul de Viena, cardinalul Christoph Schönborn. Până în prezent a fost tradus în peste 30 de limbi!

După prefața scrisă de Benedict al XVI-lea urmează circa trei sute de pagini, împărțite în patru secțiuni: „Ce anume credem", „Celebrarea misterului creştin", „Viața în Cristos", „Rugăciunea în viața creştină".

În prefaţa la *Youcat*, papa Benedict al XVI-lea îi îndeamnă pe tineri să aprofundeze credinţa lor cu aceste cuvinte: „Pentru această vă invit: studiaţi catehismul! Aceasta este urarea mea din inimă. Acest material ajutător la catehism nu simplifică lucrurile; nu oferă soluţii uşoare; cere o nouă viaţă din partea voastră; vă prezintă mesajul Evangheliei ca «mărgăritar de preţ» (*Mt* 13,45) pentru care trebuie dat orice lucru. Pentru aceasta vă cer: studiaţi catehismul cu pasiune şi perseverenţă! Sacrificaţi timpul vostru pentru el! Studiaţi-l în tăcerea din camera voastră, citiţi-l în doi, dacă sunteţi prieteni, formaţi grupuri şi reţele de studiu, schimbaţi-vă idei pe Internet. Rămâneţi în orice mod în dialog cu privire la credinţa voastră!"

Cardinalul Christoph Schönborn subliniază că este vorba despre o iniţiativă pornită de jos. „Tinerii - explică el - au propus un catehism destinat vârstei lor şi lumii lor. Prima redactare se datorează unui grup de teologi şi pedagogi din zona germanofonă. Apoi textul a fost supus unei examinări dure din partea destinatarilor, în timpul celor două campusuri de vară pentru tineri. Graţie acestui «rodaj», textul a devenit într-adevăr adaptat mentalităţii de astăzi, aşa încât şi imaginile se datorează tinerilor. Astfel, cartea în ansamblul ei este o expresie a culturii tinereşti profund impregnate de sămânţa rodnică a evangheliei".

Aşadar, *Youcat* punctează pe imaginile care nu sunt numai ilustraţii, ci au misiunea de a trezi reflecţia. Acelaşi lucru a fost făcut cu limbajul.

„Papa s-a interesat de proiect încă de la început, l-a urmărit cu atenţie şi simpatie - continuă cardinalul Schönborn - şi a fost iniţiativa lui să ne onoreze cu o prefaţă autografă. Benedict al XVI-lea a scris un text plin de simpatie faţă de lumea tinerilor şi faţă de modul lor de a concepe existenţa. Sunt mereu uimit de gradul înalt de înţelegere din partea papei a modului de a gândi al noilor generaţii şi de capacitatea lui de a aprofunda şi de a-i conduce pe tinerii cititori la un sens profund al credinţei şi al prieteniei cu Isus".

Traducerea în limba română

Ideea Catehismului pentru tineri *Youcat* a fost prezentată la întâlnirea responsabililor naţionali cu pastoraţia tineretului în vederea pregătirii Zilei Mondiale a Tineretului de la Madrid. La această întâlnire, desfăşurată la Madrid în luna ianuarie 2011, a fost prezentat *Youcat*-ul. Ideea i-a entuziasmat pe toţi cei prezenţi. Delegaţii României, pr. Felix Roca şi Codruţa Fernea, au luat imediat legătura cu reprezentanţii editurii care se ocupa de ediţia originală în vederea unei eventuale traduceri în limba română. Episcopia Romano-Catolică de Iaşi şi-a asumat acest proiect şi, ulterior, Oficiul pentru Pastoraţia Tineretului a intermediat obţinerea drepturilor de autor de către Editura „Sapientia" a Institutului Telogic Romano-Catolic din Iaşi.

Traducerea *Youcat*-ului a fost începută de soții Alina şi Tudor Soroceanu, care din motive personale nu au putut finaliza proiectul. Traducerea a fost apoi preluată şi definitivată de pr. dr. Mihai Pătraşcu. Ediția în limba română a *Youcat*-ului, redactată de pr. dr. Ştefan Lupu, a fost aprobată de PS Petru Gherghel, episcop de Iaşi, la 29 iunie 2012.

Youcat-ul este tipărit în întregime color şi are o copertă cartonată de culoare galbenă cu titlul alb, amintind de culorile pontificale, în timp ce pe fundal este un mare Y făcut din multe cruci mici.

Ediția în limba română a *Youcat*-ului va fi lansată la INTC Iaşi 2012.

Cum poate fi achiziționat YOUCAT în limba română?

Prețul de vânzare al *Youcat*-ului este de 25 lei. Cu ocazia INTC Iaşi 2012, Editura „Sapientia" face o promoție, astfel încât *Youcat*-ul poate fi cumpărat la prețul de 15 lei. Comenzi se pot face la adresa editurii, ce se găseşte aici.

Youcat-ul are şi o pagină web în diferite limbi şi cu multe materiale: www.youcat.org. Nu lipseşte nici pagina de facebook: http://www.facebook.com/YOUCAT.org.

Îi îndemnăm pe toți tinerii să-şi procure acest instrument util pentru cunoaşterea şi trăirea credinței lor creştine în lumea de astăzi. El va putea fi citit atât personal, cât şi în grupuri mai mici sau mai mari, cu ocazia orelor de religie în şcoală, a catehezelor în biserici, a zilelor de reculegere, dar, mai ales, atunci când se caută un răspuns la o întrebare chinuitoare.

Pr. Felix Roca

***Acta Camilliana. Actele pastorale ale Prea Sfinției Sale P. Nicolae Iosif Camilli*, editori Ştefan Lupu şi Iosif Tamaş, Iaşi 2012, 536 p., 17x24, ISBN 978-606-578-068-2.**

Conciliul al II-lea din Vatican, în Decretul despre slujirea episcopilor, *Christus Dominus*, proclamă că „Cristos le-a dat apostolilor şi urmaşilor acestora porunca şi puterea de a învăța toate neamurile, de a-i sfinți pe oameni întru adevăr şi de a-i păstori. Aşadar, episcopii, prin Duhul Sfânt ce le-a fost dat, au fost constituiți adevărații şi autenticii învățători ai credinței, pontifi şi păstori".

Chiar dacă aceste cuvinte au fost proclamate cu aproape 50 de ani după moartea primului episcop de Iaşi, Nicolae Iosif Camilli (1884-1895, 1904-1915), ele reflectă cu adevărat viața şi activitatea pastorală a acestui vrednic păstor al Diecezei de Iaşi. În confirmarea acestui fapt vine volumul de documente „Acta Camilliana. Actele pastorale ale Prea Sfinției Sale P. Nicolae Iosif Camilli", pe care Editura „Sapientia", prin grija editorilor pr.

dr. Ştefan Lupu şi dr. Iosif Tamaş, îl prezintă publicului cititor interesat de începuturile noii realităţi ecleziastice de la est de Carpaţi şi de activitatea episcopului Camilli ca episcop de Iaşi.

Volumul însumează 47 de documente, adunate de către episcopul Camilli şi publicate în două ediţii (1913 şi 1914), precedate de un *Status quaestionis* şi de un *Studiu introductiv* semnat de părintele Anton Despinescu.

Lectura documentelor ne dezvăluie solicitudinea de care a dat dovadă primul păstor al Diecezei de Iaşi în cele două păstoriri ale sale, în diverse domenii ale vieţii tinerei episcopii. Astfel, observăm grija episcopului pentru inima Diecezei de Iaşi, Seminarul înfiinţat de el în 1886, grija faţă de preoţii săi, faţă de întreg poporul credincios încredinţat păstoririi sale. Pe lângă aceasta, volumul oferă cititorilor diverse enciclice papale dedicate fie luptei împotriva masoneriei (nr. 11), fie jubileului anului 1886 (nr. 14), fie sfântului Iosif (nr. 24). Documentele scot în evidenţă preocuparea episcopului Camilli nu doar pentru binele spiritual al credincioşilor, al preoţilor şi seminariştilor, ci şi preocuparea pentru problemele practice ale diecezei, cum ar fi zidirea de biserici, grija faţă de arhive, precum şi cea de instruire a dascălilor. Printre documentele publicate se numără şi o parte din corespondenţa purtată de episcopul de Iaşi cu Sfântul Scaun. Şi lista ar putea continua, însă lăsăm curiozitatea cititorilor să descopere şi alte laturi ale personalităţii episcopului Camilli în activitatea acestuia ca „vlădică" al Diecezei de Iaşi.

Volumul se încheie cu anexe în care sunt incluse „Rugăciunea funebră a Monseniorului Iosif Salandari" şi „Pravoslavia română faţă cu dreapta credinţă romană" a lui Nerset Marianu.

Volumul reprezintă o mulţumire adusă Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi pentru profesorii şi păstorii pe care i-a dăruit Bisericii în cei 125 de ani de existenţă, precum şi un omagiu pentru Anul Credinţei 2012-2013. Recomandăm această colecţie de documente tuturor celor interesaţi de personalitatea episcopului Camilli, de istoria Diecezei de Iaşi, dar şi tuturor oamenilor de bunăvoinţă doritori de cultură.

Petru Ciobanu & Laurenţiu Turbuc

Alois Bişoc, coord., *Verbum Domini, Culegere de omilii (Anul C)*, Iaşi 2012, 490 p., 14x21.

În Constituţia dogmatică *Dei Verbum* a Conciliului al II-lea din Vatican, la numărul 10 se spune: „Misiunea de a interpreta în mod autentic cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis a fost încredinţată numai Magisteriului viu al Bisericii, a cărui autoritate se exercită în numele lui Cristos". De asemenea, în exortaţia apostolică *Verbum Domini* (publicată

la 11 noiembrie 2010), actualul Papă Benedict al XVI-lea, la numărul 59, afirmă: „Cei care prin slujire specifică sunt delegați la predicare să îndrăgească într-adevăr această misiune. Trebuie să se evite omilii generice şi abstracte, care ascund simplitatea cuvântului lui Dumnezeu, precum şi divagații inutile care riscă să atragă atenția mai degrabă asupra predicatorului decât asupra inimii mesajului evanghelic. Trebuie să fie clar pentru credincioşi că ceea ce stă la inima predicatorului este să-l arate pe Cristos, care trebuie să fie în centrul oricărei omilii".

În decursul istoriei Bisericii, pentru a facilita îndeplinirea misiunii de a predica, de a explica cuvântul lui Dumnezeu, au apărut numeroase publicații, cărți şi reviste. Însă scopul acestor volume nu este nicidecum acela de a substitui o obligație care trebuie să fie îndeplinită în mod personal de slujitorul cuvântului lui Dumnezeu, ci este acela de a educa şi de a ajuta în exercitarea acestei misiuni.

Această culegere de omilii, *Verbum Domini*, este rezultatul probelor omiletice date de către studenții teologi din anii V şi VI de la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfântul Iosif" din Iaşi şi rezultatul acțiunii de coordonare a pr. prof. dr. Alois Bişoc. Cartea însumează peste 80 de omilii, pentru toate duminicile şi sărbătorile din timpul unui an liturgic, începând cu Duminica I din Advent, continuând cu timpul Crăciunului, trecând apoi prin Postul Mare, culminând cu sfântul Triduum Pascal şi solemnitatea Învierii Domnului, care, datorită bogăției şi importanței liturgice, continuă cu Timpul Pascal. Culegerea prezintă o serie de omilii şi pentru timpul de peste an compus din cele 34 de duminici, dintre care ultima este dedicată lui Cristos, Regele Universului. Nu sunt trecute cu vederea nici solemnitățile şi sărbătorile Domnului şi ale sfintei Fecioare Maria din timpul de peste an, la fel ca şi solemnitățile şi sărbătorile sfinților, cum ar fi sfântul Iosif, sfântul Ioan Botezătorul, sfinții Petru şi Paul, sfântul Ioan evanghelistul, sfântul Ştefan. Menționăm că această culegere de omilii urmează împărțirea din Lecționarul Roman, care este divizat, pentru zilele de duminică şi sărbători, în trei ani cicluri liturgice (A, B, C), cartea de față prezentând omiliile pentru Anul liturgic C. Pe lângă acestea, au fost incluse şi trei predici pentru comemorările a doi dintre cei mai iubiți sfinți/ fericiți din calendarul roman: sfântul Anton de Padova, fericitul Ieremia Valahul şi fericitul Ioan Paul al II-lea, aceasta din urmă fiind o noutate pentru cărțile de omilii.

Această carte, chiar dacă a fost scrisă de debutanți în această misiune evanghelizatoare, poate fi de un real folos nu numai preoților, ci şi tuturor creştinilor care doresc să guste şi să trăiască mesajul biblic propus în continuare de către sfânta Biserică în lume.

Laurențiu Turbuc

Florin Spătariu, *Istoria muzicii sacre catolice*, Iaşi 2012, 182 p., 17x24, ISBN 978-606-578-068-2.

În orice timp şi în orice cultură, omul a dorit să-şi cânte credinţa prin melodii sublime şi sugestive, capabile să atingă inima fiecăruia în parte şi să o înalţe spre Dumnezeu, exprimând frământările, bucuriile, rugăciunile venite din sufletul lui. Prin acest mod de exprimare s-a reuşit să se creeze o sferă între divin şi uman, între omul decăzut şi Cel ce vrea să-l înalţe prin intermediul acestei muzici până pe culmile absolutului. Cu alte cuvinte, istoria acestei muzici sacre merge în paralel cu istoria omenirii.

Cartea *Istoria muzicii sacre catolice*, realizată de părintele Florin Spătariu, nu se vrea a fi o analiză în detaliu a întregului fenomen muzical sacru de-a lungul istoriei omenirii, ci mai degrabă se vrea a fi o trecere în revistă a acestui fenomen dintr-o perspectivă catolică.

Lucrarea, urmărind firul istoriei muzicii, debutează cu prezentarea contextului ebraico-biblic al Vechiului Testament, evidenţiind faptul că acest cânt este prezent în cultul de la Templu şi apoi în cel sinagogal. În următoarele capitole, autorul prezintă etapele dezvoltării epocilor muzicii din primul mileniu şi apoi din cel de-al doilea, începând cu muzica din primele secole creştine, care au fos marcate de primatul cuvântului asupra melodiei (muzica instrumentală nu era încă admisă în cadrul liturgiei, exemplul clasic fiind cel al sfântului Augustin, care nu admitea nicidecum instrumentul în cadrul Liturghiei, ca fiind o reminiscenţă a cultului păgân), formarea liturgiei creştine, specificul muzicii ambroziene şi contribuţia muzicii gregoriene la definitivarea oficiului divin prin efortul Papei Grigore I cel Mare (590-604) şi al călugărilor. Noutatea celui de-al doilea mileniu creştin, din punct de vedere muzical, este dată de apariţia şi dezvoltarea polifoniei vocale şi muzicii instrumentale. Implicit, prin aceasta se înţelege şi apariţia unor noi genuri şi forme muzicale. În capitolele următoare, autorul prezintă elementele şi formele muzicii comunităţilor protestante, dar şi ale celor din marile epoci ale barocului, clasicismului, romantismului şi ale epocii moderne. Cartea se încheie cu o analiză asupra principalelor documente ecleziale legate de muzica sacră (*Inter pastoralis officii*, *Sacrosantum Concilium*, *Musicam sacram* şi *Concertele de muzică în biserici*), fapt ce ne dezvăluie o preocupare continuă a Bisericii faţă de acest domeniu atât de important.

Recomandăm această carte tuturor celor care vor să aprofundeze istoria muzicii sacre dintr-o perspectivă catolică, descoperind în ea sublimul divin, asemenea regelui David, marele cântăreţ al iubirii şi milostivirii divine.

Laurenţiu Turbuc

Claudiu Dumea, *New Age. Noua religie pentru o lume globalizată*, Iaşi 2012, 272 p., 14x21, ISBN 978-606-578-070-5.

O formă necruțătoare de „cancer" afectează lumea timpurilor noastre şi al cărei simptom este numărul foarte mare de secte ce proliferează pe toate continentele: circa zece mii în Africa, circa cinci mii în Statele Unite şi un număr încă şi mai mare în America Latină. Înmulțirea sectelor este un fenomen care trebuie să ne îngrijoreze, în special pe noi, creştinii, deoarece foarte multe dintre ele au o atitudine ostilă față de Biserică şi, în general, față de creştinism.

Cu o îngrijorare şi mai mare trebuie să privim la un nou curent religios care se răspândeşte în lume şi care cuprinde toate straturile societății. Este vorba despre „New Age" (Noua Eră), care, mai mult decât o sectă, este ca o atmosferă spirituală pe care o respiră oamenii zilelor noastre. Folosindu-se cu multă abilitate de noile mijloace de informare, New Age lucrează la modelarea unei noi omeniri după un alt chip decât cel după care a fost creată, şi anume Isus Cristos. În felul acesta, se ajunge la o formă profundă de alienare a omului

Preocupat de pericolul pe care îl reprezintă New Age pentru creştini, mai ales pentru aceia care nu sunt pregătiți să discearnă corect informațiile şi „ofertele" religioase prezente pe piața mondială, pr. Claudiu Dumea pune la dispoziția cititorilor cartea *New Age. Noua religie pentru o lume globalizată*. În acest studiu, autorul prezintă pe larg acest curent spiritual, plecând de la originile şi specificul său şi continuând cu expunerea în detaliu a doctrinei newageiste: cristologia, concepțiile despre Dumnezeu şi om, mântuirea, suferința şi moartea. În această doctrină se reflectă aspirațiile omului modern după o viață fără griji, stres, lipsuri, o lume fără conflicte, fără războaie, în care să domnească reconcilierea şi armonia universală. Astfel, direcțiile în care merge New Age-ul pentru a crea o lume mai bună sunt: ecologismul, feminismul şi războiul împotriva populației.

Prezentând doctrina noii religii a lumii globalizate, pr. Claudiu Dumea caută să pună în paralel această doctrină, îmbibată de mitologie, magie, practici oculte, şi adevărata doctrină creştină. În acest mod, autorul doreşte să pună în lumină erorile şi pericolele pe care le prezintă New Age-ul pentru om, dar şi mijloacele prin care ne putem feri de ele.

Cartea se constituie, aşadar, ca un serios semnal de alarmă adresat tuturor creştinilor, asupra imensei răspândiri a New Age-ului, nu doar geografic, ci şi cultural, precum şi a pericolului pe care îl reprezintă pentru creştinii neînrădăcinați cu adevărat în propria credință.

Recomandăm această carte tuturor acelora care doresc să cunoască originile şi doctrina New Age, precum şi celor care vor să înțeleagă pericolele

adevărate pe care le presupune această mişcare şi cum se pot „imuniza" în fața ei.

Laurențiu Turbuc

Claudiu Dumea, *Tu eşti preot în veci*, Iaşi 2012, 14x20 cm, 284 p., ISBN 978-606-578-056-9.

Această carte a cunoscutului autor de spiritualitate, părintele Claudiu Dumea, reproduce un volum omonim de meditații, apărut în formă dactilografiată în anii '80 şi care circula cu caracter intern în rândul seminariştilor şi al preoților.

Astăzi, când asistăm la interpretări eronate cu privire la importanța preoției în Biserică şi în societate, se impunea o clarificare autentică, iar apariția acestei cărți vine să aducă o lumină cu privire la măreția inefabilă a sacramentului sfintei Preoții.

Prin chemarea la Preoție pe care Domnul o adresează unor creştini, Dumnezeu vrea să continue lucrarea de mântuire pe care Fiul său a desăvârşit-o pe lemnul crucii, iar această continuare o face în manieră sacramentală. Preotul nu-şi mai aparține sieşi, ci Bisericii şi nevoilor acesteia, fiind gata să meargă până la marginile pământului pentru a face cunoscut numele lui Cristos.

Meditațiile din acest volum surprind prin actualitatea lor. Cei interesați vor putea întâlni fundamentele biblice ale sacramentului sfintei Preoții, dimensiunile stării preoțeşti, natura vocației la sfânta Preoție şi semnele existenței acesteia în candidatul la acest sublim sacrament, duşmanii şi încercările preotului, raportarea preotului la societatea contemporană, precum şi multe alte aspecte interesante şi actuale cu privire la marele dar pe care Dumnezeu îl face oamenilor prin sacramentul sfintei Preoții.

Această carte se adresează tuturor celor care doresc să aibă o imagine obiectivă cu privire la acest sacrament şi la importanța lui în viața Bisericii şi a societății.

Andrei Dumitrescu